historia y cultura

HISTORIA DEL CATOLICISMO EN LA ARGENTINA

entre el siglo xix y el xx

miranda lida



miranda lida

Es doctora en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella e investigadora independiente en el Conicet. Se desempeña como profesora en la carrera de Historia de las universidades Di Tella y Católica de Buenos Aires. Se especializa en temas de historia argentina de la primera mitad del siglo XX, y del catolicismo, desde una perspectiva de historia social, cultural y política. Entre sus libros se cuentan *Años dorados de la cultura argentina. Los hermanos María Rosa y Raimundo Lida* y el *Instituto de Filología antes del peronismo* (2014) y *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo* (2013).

Fotografía de cubierta: Eva Perón entroniza a la Virgen del Carmen de Cuyo en un aniversario del Regimiento de Granaderos a Caballo, 1950, Archivo General de la Nación.

historia y cultura

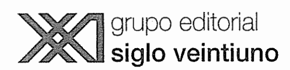
Dirigida por Luis Alberto Romero

HISTORIA DEL CATOLICISMO EN LA ARGENTINA

entre el siglo xix y el xx

miranda lida


siglo veintiuno editores



siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos
LEPANT 241, 243 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Lida, Miranda
Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX.-
1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
272 p.; 21x14 cm.- (Historia y cultura // dirigida por Luis Alberto Romero; 69)

ISBN 978-987-629-595-6

1. Catolicismo.
CDD 270.098 2

Diseño de colección: Tholön Kunst
Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

ISBN 978-987-629-595-6

Impreso en Artes Gráficas Color-Efe // Paso 192, Avellaneda,
en el mes de septiembre de 2015

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Premisas

Cuando se habla del papel de la religión en las sociedades contemporáneas, la secularización es lo primero que viene a la mente, de manera casi natural. ¿Qué es la religión en pleno siglo XXI? Más aún, ¿qué papel le cabe al catolicismo hoy? Sabemos que ha de ser muy distinto al que desempeñó tres o cinco siglos atrás; son tantos y tan profundos los cambios transcurridos desde entonces. La secularización es la respuesta que solemos dar a esa vasta escala de transformaciones, indisociables a su vez de la modernidad. ¿Viene, pues, dada por añadidura, desde la Reforma protestante a esta parte? Difícil dar una respuesta unívoca a esta cuestión. En las últimas décadas hemos sido testigos de cómo la modernidad fue sometida a una intensa discusión, de la que puede colegirse que la secularización no permaneció indiferente. Sabemos que la modernidad es todo un problema en sí mismo; ya no nos satisfacen las lecturas teleológicas y ontológicas heredadas, inspiradas por la fe en el progreso social, material y moral de la humanidad. ¿Podemos, por consiguiente, seguir hablando de secularización? En las últimas décadas, las ciencias sociales han ido despojándose de los resabios decimonónicos en torno de la secularización: los conceptos heredados de los padres de la sociología, que han reflexionado sobre estos temas a la luz de las consecuencias de la Revolución Francesa, se han revelado limitados, tanto para la reflexión como para la investigación empírica en el seno de las sociedades postindustriales de hoy. No hay sociólogo o teórico de la religión que hoy siga al pie de la letra las ideas de la secularización de Max Weber, Émile Durkheim o Ferdinand Tönnies, por mencionar sólo algunos pocos nombres entre los clásicos. Por el contrario, coinciden (y también lo hacen los historiadores) en

la necesidad de matizar un proceso inevitablemente hecho de grises, en que los cambios son menos bruscos de lo que se creía en el siglo XIX. De allí resulta un concepto menos determinista, más receptivo a los puntos de fuga que hacen inviable la utilización de conceptos del siglo XIX para la comprensión y el análisis de las sociedades de los siglos XX e, incluso, XXI.[1]

Así, podemos argüir que hoy existe un fuerte consenso en el agotamiento de las ideas decimonónicas de la secularización, que habían profetizado la desaparición, o al menos, el progresivo declinar de las religiones reveladas históricas, y más a la luz de los debates que se sucedieron en torno de la posmodernidad, desde la década de 1970 en adelante, debates que han redundado, entre otras cosas, en la búsqueda de nuevas perspectivas, más refinadas, dentro de la sociología y la historia religiosas. El concepto ha sido desmenuzado por los especialistas, y hoy en día tenemos que ser muy cautos: no podemos usarlo con ligereza. Más aún, ni siquiera podemos dar por descontado que el lector lo interpretará en un sentido unívoco, puesto que se ha vuelto polisémico.[2] Así, nuestro punto de partida es resbaladizo.

La secularización puede referir a un proceso de separación o autonomización de esferas –en clave weberiana en última instancia– por el cual la religión habría dejado de lado la omnipresencia que supo tener, tal vez, en un pasado lejano en el que todas las prácticas y saberes humanos habrían estado imbuidos de valores teológicos. En este sentido, el desarrollo de la ciencia moderna es paradigmático. Esta interpretación es la menos equívoca, pero es también la que menos nos aporta para pensar las sociedades del siglo XX, puesto que la separación de esferas era ya un hecho consumado para esas fechas. Así, deja bajo un cono de sombra el papel de la religión en la vida pública, su influencia sobre las subjetividades, sus intercambios simbióticos con la modernidad, entre otras cuestiones que son decisivas para comprender qué papel tiene la religión en sociedades donde se encuentra establecido el sufragio universal (o al menos ya se ha producido una cierta tendencia a la incorporación de las masas a la política), la ampliación de los derechos ciudadanos en general, la industrialización, la masificación del consumo, de la educación.

A la luz de todas estas cuestiones características del siglo XX, la secularización también fue pensada por los especialistas como un proceso de privatización de lo religioso. En las sociedades hiperindustrializadas del presente, la religión parece menos convocante que antaño en la vida pública. Los rituales modernos de las sociedades de masas –como el culto a la nación o los deportes convertidos en espectáculos de masas– supusieron desafíos para una religión –como la católica en especial– que en distintos momentos del pasado habría ocupado, incluso invadido, se dirá, la vida social en sus múltiples, casi infinitos meandros, sin dejar fuera de su órbita ninguna práctica o espacio. La modernidad, por el contrario, habría obligado a la fe a retraerse al ámbito privado de las conciencias individuales, pura y exclusivamente, tal como se reclamó con insistencia en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, esta conceptualización, que pretendía ajustarse a los problemas de las sociedades del siglo XX, no logró sustraerse del todo bien al anhelo de dar con un concepto no determinista, no teleológico, flexible, capaz de amoldarse a sociedades complejas, poco homogéneas, como las contemporáneas. Acá está el desafío, a la vez que el aporte de los debates de las últimas décadas, que son un poderoso estímulo para una *aggiornada* teoría de la secularización.[3] Los estudios más recientes, de hecho, van en camino de intentar poner en diálogo la teoría social con la historia religiosa; estos entrecruzamientos se han revelado fructíferos, puesto que ayudan a refinar hipótesis y razonamientos.[4] Es de esperar que en las próximas décadas conozcamos los frutos maduros de estos desarrollos, con propuestas teóricas y metodológicas más ajustadas a los diversos escenarios y contextos históricos. Por caso, ¿puede ser idéntica la teoría de la secularización en Europa y en América Latina? Es un interrogante legítimo, no muy original, ya que consta en buena parte de la producción académica actual sobre esta temática.[5] Al fin y al cabo, la teoría decimonónica tradicional, hoy desacreditada, era hija del eurocentrismo dominante en su tiempo.

No es propósito de este libro, sin embargo, proponer una teoría superadora, quizás alternativa, que cual panacea proporcione una explicación omnicomprensiva de un fenómeno tan intrincado, complejo y multidimensional como el de la secularización.[6] Hu-

milde en sus propósitos, pero firme en la idea de que es posible hilvanar una historia religiosa más allá de la secularización –tan temida por unos, tan utópicamente ambicionada por otros–, este libro procura introducir al lector en una reconstrucción histórica del catolicismo en la Argentina en el período que transcurrió entre la celebración del Concilio Vaticano I y las vísperas del Concilio Vaticano II. La historia del catolicismo argentino en los tiempos de vigencia del primer concilio es una excusa y una invitación a repensar la relación entre la religión católica y la modernidad, justo antes de que los vientos conciliares de los años sesenta arrasaran con ese pasado "preconciliar", según se lo denominaría *ex post*, de manera despectiva y unidimensional.

Se trata de un extenso período en el que la iglesia y el catolicismo argentinos cobraron una presencia que no pasó inadvertida, no sólo para la Santa Sede sino, más importante aún desde nuestro punto de vista, para un significativo número de personas que descubrió que la iglesia católica tenía mucho para ofrecerles, aunque no fueran de comunión frecuente. Las estrategias para acercarse a la gente común, captarla, "conquistarla" (según el discurso más militante) variaron históricamente, por supuesto. Pero en tal caso lo que importa destacar es que la iglesia intentó, en la medida de lo posible, acompañar el paso de las transformaciones de su tiempo, aunque a veces el tren del progreso marchara demasiado rápido para una institución que en última instancia hundía sus raíces en la época colonial, y más atrás también. No faltaron dificultades en este proceso: marchas a destiempo, desatinos, exabruptos trasnochados de quienes con añoranza habrían preferido retroceder el reloj…

Sin embargo, nada impidió que el catolicismo, en la práctica, se salpicara –se empapara incluso– con esa misma modernidad que tanto lo perturbaba. Argüiremos que muchos de los rasgos más visibles que adoptó el catolicismo desde fines del siglo XIX, y que se afianzarían en las décadas subsiguientes, eran de hecho modernos.[7] Lo fueron los congresos eucarísticos, creación de la Europa industrializada de fines del siglo XIX, en expansión en las grandes urbes de la primera mitad del siglo XX; la identificación misma con la nación que, como era de esperar, la iglesia leyó unilateral-

mente; la creación de los círculos de obreros, que venían a dar respuesta a la "cuestión social", bajo el impulso recibido de la encíclica *Rerum novarum.* También lo fueron los múltiples canales que empleó para influir en los poderes públicos, por dentro y por fuera del orden institucional; la apropiación de la prensa, incluso la de masas, junto con la difusión de libros baratos y más tarde la radio –en pocas palabras, su aceptación y presencia en todas las industrias culturales–; las movilizaciones callejeras y toda su parafernalia, en las grandes urbes de entreguerras en especial; su fuerte anclaje en el tiempo de ocio, el consumo y el deporte, y más entre los jóvenes, etc. La metáfora de la "fortaleza asediada", con la que se lo ha caracterizado muchas veces, habla de un catolicismo aislado, atrincherado y sometido al ataque de sus enemigos, y en este sentido no es lo suficientemente explicativa, si bien es cierto que solía usársela en la retórica militante de la época del Concilio Vaticano I.

En suma, a lo largo del recorrido que seguimos en este libro, confiamos en poder dar cuenta del modo en que se fue conformando históricamente la relación entre la iglesia católica y la sociedad argentina, así como las implicancias políticas que se derivaron de ello. De este modo, esta historia del catolicismo –de la iglesia, del clero, de los laicos y de cómo eran vistos por otros sectores sociales que no profesaban esa fe– no aspira a ser sólo un capítulo de la historia religiosa de la Argentina, lo cual resultaría de muy cortas miras en la práctica, sino además de su historia social, cultural y política en sentido más amplio. Sacar la historia del catolicismo de la *endogamia historiográfica* en la que con facilidad suele recaer y abordarla desde una perspectiva que trascienda el universo propio de los hombres de fe es una premisa básica de este libro: creemos posible, además de deseable, exclaustrar la historia del catolicismo. No sólo en un sentido historiográfico –es decir, por lo que una lectura así planteada podría llegar a aportar, quizás, a los historiadores más o menos interesados o incluso especializados en estas materias–, sino también en un sentido valorativo, porque son estos diálogos y entrecruzamientos –precisamente– los que permiten abrir horizontes, ya fuese para los católicos como para los que no lo son.

Eso implica poner esta historia en diálogo con actores, influencias, tendencias que van más allá de cualquier recinto sagrado, e incluso trascienden las fronteras del país, puesto que se trata de un catolicismo que en la Argentina se desarrolló –según también argüiremos– con rasgos fuertemente transnacionales. La dimensión internacional del catolicismo argentino, así como las influencias europeas en sentido amplio, latinoamericanas e incluso norteamericanas que recibió a lo largo de la primera mitad del siglo XX, contribuyeron a darle un carácter y una proyección que logró pervivir en el ecléctico mosaico de devociones que se practican en la Argentina actual, algunas de cuño hispánico, francés, italiano, brasileño, etc., pero sin ir en desmedro, a su vez, de sus ingredientes criollistas e indígenas que todavía hoy son persistentes, como han puesto en evidencia las beatificaciones de Ceferino Namuncurá por el papa Benedicto XVI y la del muy popular cura cordobés José Gabriel Brochero por el papa Francisco. No se trata de un catolicismo que tan sólo se refugiara en sus raíces hispánicas y coloniales, eventualmente sazonadas con regulares acercamientos –de rigor– a Roma, sino que también fue capaz de construir lazos perdurables con el catolicismo francés, por mencionar un caso al que le prestaremos singular atención en este libro. El catolicismo francés –la cuna de Hugues-Félicité-Robert de Lamennais y de Jacques Maritain, por mencionar dos nombres de peso– forjó un contrapunto significativo con el catolicismo español, de fachada sólidamente integrista, en especial en las décadas centrales del siglo XX, a la luz de la Guerra Civil y del franquismo: sus diversas trazas e influencias convivieron, no sin contradicciones, en la Argentina. Este carácter internacional, incluso cosmopolita, del catolicismo argentino, favorecido por la inmigración de masas y por la inserción del país en el mundo, no puede ser minimizado: constituye otro fuerte indicador de modernidad –o de cierta modernidad, al menos– en su seno, que consideramos revelador para comprender sus matices y clivajes; en pocas palabras, su historia.

1. En la agonía de la gran aldea

Viajes frecuentes al Viejo Continente, refinamiento del gusto, estilización en las artes, sofisticación en la arquitectura, buena educación y suavidad de maneras. En resumen: europeización. Imposible dar una fecha precisa en la que Buenos Aires comenzó a intentar despojarse de los trazos de la gran aldea, y las reminiscencias hispánicas y coloniales, también criollas, heredadas de antaño, pero de todas formas podemos comenzar por situar esta metamorfosis hacia 1870, años más, años menos. Cambios cualitativos y cuantitativos que responden a un sinnúmero de causas: expansión del comercio internacional y del mercado interno; la inmigración de masas que comienza a arribar en cierta escala; en otras palabras, la creciente fluidez de las comunicaciones entre personas, capitales y mercancías; un mayor control del estado sobre el territorio, entre otras tantas.

1870 es también una fecha clave para el catolicismo argentino e internacional. En 1869, la convocatoria al Concilio Vaticano I encontró a la iglesia católica argentina bien preparada. La creación del arzobispado de Buenos Aires en 1865 y las distintas gestiones emprendidas desde 1852 para normalizar el funcionamiento de la iglesia dieron sus frutos: a lo largo de las dos décadas que precedieron al Concilio Vaticano, las diócesis se dotaron de recursos humanos y materiales, fueron cubiertos los obispados vacantes, los seminarios comenzaron a ser atendidos con algo de dedicación y se infundió vida a un sinnúmero de parroquias que, se esperaba, constituirían un esqueleto básico a través del cual la iglesia podría tener un control más estrecho del territorio, acortando las distancias en vastas zonas hasta entonces bravías.

Por supuesto, no fueron cambios fáciles de implementar. Largas décadas de guerra (de independencia primero, luego civiles)

habían sacudido el tejido social y religioso heredado de la colonia y todavía en los años sesenta sus efectos eran muy marcados en el catolicismo argentino. En la década de 1840, un viajero inglés aún escribía: "el que visita Buenos Aires se asombra al contemplar en ruinas magníficas iglesias y otros edificios religiosos".[8] El delegado de la Santa Sede en tiempos de la Confederación urquicista, monseñor Marino Marini, fue eslabón clave para que las provincias pudieran recomponer parte de aquel tejido, mientras la Constitución de 1853 establecía las reglas básicas, ahora previsibles, que guiarían de ahí en más la relación entre el estado y la iglesia. Claro que estas gestiones respondían a auténticas expectativas de las provincias que salían de la *pax* rosista. Las dos largas décadas que permaneció prácticamente acéfalo el obispado de Córdoba –el más antiguo del territorio hoy argentino–, con sólo gobiernos interinos entre 1836 y 1858, son una buena muestra de la provisionalidad de la iglesia anterior a Caseros y, en especial, en las provincias. Sin embargo, las diócesis procuraban afirmarse a través de cada vez más sólidas estructuras religiosas. Un anuario eclesiástico de 1872 revela la preocupación del episcopado argentino por ofrecer una imagen visible de cierta fortaleza: destaca en él la compleja composición de sus cabildos eclesiásticos, el creciente número de parroquias con sus respectivos curas, tenientes y capellanes, además de un importante número de seminaristas.[9]

Sobre estas bases, puede redimensionarse el impacto que tuvo la invitación pontificia a asistir al Concilio Vaticano para los cinco prelados que componían la iglesia argentina en 1869 (el arzobispo de Buenos Aires y los obispos de Córdoba, Salta, Paraná y Cuyo, si bien el cordobés no pudo viajar). Para casi todos ellos, a excepción del arzobispo Mariano Escalada, sería su primer viaje a Europa, que sin vacilar aprovecharían para recorrer otros destinos del Viejo Continente. Les serviría también para estrechar vínculos entre sí y para empaparse de los debates en boga en el catolicismo europeo.

El Concilio resultó polémico en todo sentido. En un contexto en el que desde las revoluciones de 1848 el mundo occidental quería virar hacia la democracia, el papado procuraba reafirmarse, por contraste, bajo la forma de una monarquía de rasgos absolutistas, casi autocráticos, a través de la definición conciliar de la

infalibilidad pontificia, una de las decisiones del Concilio más controvertidas, dentro y fuera de Roma. Aunque la declaración de la infalibilidad se limitaba pura y exclusivamente a las definiciones *ex cathedra* (es decir, a las declaraciones que el papa diera en torno a cuestiones de fe) y no a otras materias, no era difícil leerla como un gesto de reafirmación del poder pontificio, que no lograría consenso ni siquiera en la totalidad de los obispos que asistieron al Concilio. Muchos se retiraron antes de la votación de este polémico artículo, para no tener que pronunciarse contra la voluntad papal en tan espinosa cuestión, y más si se tiene en cuenta que a las puertas de Roma se hallaban preparadas las tropas italianas, que no tardarían en someter lo que quedaba del poder temporal vaticano. De hecho, varios de los prelados argentinos ya habían abandonado Roma cuando se votó la infalibilidad. Y el arzobispo Escalada falleció en el ínterin.[10]

A su regreso a la Argentina, los obispos fortalecieron visiblemente su cohesión y se dedicaron a cultivar vínculos con el catolicismo europeo con el que tejerían contactos cada vez más estrechos. ¿Consecuencia directa de la influencia que el Vaticano, una vez disuelto su poder temporal, pretendía ejercer a lo largo del globo, o simple efecto de la mayor amplitud de horizontes del alto clero argentino? Había gestos que parecían dar cuenta de una creciente sujeción a Roma, tales como la colecta anual por el óbolo de San Pedro que el catolicismo argentino comenzó a realizar en 1871 en todas las diócesis, a través de las parroquias. El donativo se hacía llegar por distintas vías: algún conspicuo sacerdote, un diplomático, algún otro viajero. Los seminaristas en el Colegio Pío también colaboraron como mensajeros: era toda una experiencia para estos jóvenes entregarle en mano al papa el fruto de la colecta.[11] Por otra parte, la celebración del jubileo de Pío IX en 1871, encontró a la Argentina entre los países más entusiastas del continente. En la catedral de Córdoba, por ejemplo, los festejos lograron que la ciudad toda se vistiera de gala.[12] Estos gestos de lealtad al pontífice se completarían con una asidua presencia del novel clero argentino en la Santa Sede, puesto que la cantidad de alumnos del país habría de crecer en forma exponencial tanto en el Colegio Pío Latinoamericano, fundado en 1858, como en la

Universidad Gregoriana. El Brasil y la Argentina fueron los países latinoamericanos que más fuerte presencia tuvieron en estas instituciones en el fin de siglo. La Argentina, sin embargo, tenía proporcionalmente una estructura eclesiástica más pequeña que la del Brasil imperial (mientras que en la Argentina no había más que cinco obispos, en el país vecino su número rondaba la veintena), de tal manera que su peso relativo se vuelve tanto más significativo.

Pero eso no es todo: los viajes a Europa traían también otras influencias, no sólo romanas. El sucesor de Escalada, Federico Aneiros, designado arzobispo en 1873 pero interinamente a cargo del arzobispado desde 1869, presionó al gobierno nacional para que protegiera la iniciativa de fundar en Buenos Aires una asociación destinada a misionar en la frontera, a través de la introducción de una congregación vicentina de origen francés.[13] Fue tan sólo un gesto que revelaría la creciente influencia gala en el catolicismo *fin-de-siècle.*

Mucho más importante fue, en este sentido, la difusión que le imprimió Aneiros al Sagrado Corazón de Jesús. Devoción francesa por antonomasia, de gran expansión a fines del siglo XIX, su significación entroncaba perfectamente bien con el amargo clima que en 1870 dejó en Francia la guerra franco-prusiana. Se hizo levantar la aparatosa basílica de Montmartre para expiar las culpas producidas por una derrota que, de acuerdo con lo que pregonaban ciertos sectores católicos decididamente reaccionarios, sólo podía atribuirse a la oleada de impiedad que supuso la Revolución Francesa de 1789. Sea como fuere, lo cierto es que la devoción al Sagrado Corazón cobró vuelo en la Argentina a partir de allí. En 1874, al arzobispo Aneiros se lo puede encontrar recolectando datos acerca de la difusión de su culto para contribuir con un libro al respecto, que se publicaría en Francia.

Sobre esta base, la idea de consagrar el país entero al Sagrado Corazón ocupó un importante lugar en el horizonte de sus expectativas, en sintonía a su vez con el impulso que esta devoción recibió por parte del papa: se decía que Pío IX haría bendecir el género humano inspirado en esta misma espiritualidad.[14] Más aún: en 1883 Aneiros dispuso que todas las asociaciones católicas de

Buenos Aires debían tener por patrón al Sagrado Corazón, a lo cual podían sumar los patronos particulares de cada una de ellas.[15] Y en 1889 avanzó sobre la idea de que las familias debían cultivar esa devoción, para lo cual hizo instaurar una archicofradía.[16] La basílica homónima, levantada en 1908 en el barrio de Barracas por iniciativa de Leonardo Pereyra Iraola, que en ámbitos católicos se conocería como el Montmartre porteño, no ha de sorprender en este contexto: se convertiría en un verdadero ícono de la presencia francesa en el catolicismo argentino.

El hecho de tratarse de una devoción de cuño francés no fue un dato menor: ayudaba a construir una cierta renovación en el catolicismo argentino, al mismo tiempo que lo apartaba de la matriz hispánica, cuya imagen se encontraba ajada, mancillada. En efecto, la devoción al Sagrado Corazón se expandió por igual tanto en la Argentina como en Francia y la España de la Restauración. Podemos retomar aquí la interpretación que hizo la aguda pluma de Benito Pérez Galdós acerca del sentido que esta usanza habría tenido para su tiempo:

> La importación de los nuevos estilos de piedad, como el del Sagrado Corazón, y esas manadas de curas de babero expulsados de Francia, nos han traído una cosa buena, el aseo de los lugares destinados al culto; y una cosa mala, la perversión del gusto en la decoración religiosa. Verdad que Madrid apenas tenía elementos de defensa contra esta invasión, porque las iglesias de esta villa, además de muy sucias, son verdaderos adefesios como arte. [...] El barroquismo sin gracia de nuestras parroquias, los canceles llenos de mugre, las capillas cubiertas de horribles escayolas empolvadas y todo lo demás que constituye la vulgaridad indecorosa de los templos madrileños, no tiene que echar nada en cara a las cursilerías de esta novísima monumentalidad, también armada en yesos deleznables y con derroche de oro y pinturas al temple, pero que al menos despide olor de aseo, y tiene el decoro de los sitios en que anda mucho la santidad de la escoba, del agua y el jabón.[17]

Más allá del tono irónico, hiperbólico, que utiliza, el célebre autor español da en la tecla de un problema que bien podemos hacer extensivo, también, a la Argentina: los templos dejaban que desear en su aspecto edilicio y artístico, incluso en su higiene y conservación. No faltan en la prensa porteña, incluida la católica, denuncias al respecto.[18] La crítica también puede extenderse al clero. Baste como ejemplo otro fragmento literario, esta vez extraído de *La gran aldea,* de Lucio V. López, en el que se retrata con acritud a un sacerdote mal vestido, incluso de dudoso aseo, que tan sólo tiene algo de autoridad por la investidura que lleva, pero no por su catadura moral. El grotesco personaje no se hallaba muy distante de la caricatura de Fray Gerundio de Campazas que en el siglo XVIII trazó en clave picaresca el padre Isla:

> Se acercó al lecho un fraile obeso, vestido de colores llamativos. [...] Abrió entre sus manos gruesas y carnudas un libro cuyas páginas alumbraba un monigote con un cirio y eructó sobre el cadáver un latín bárbaro y gangoso, algunos rezos con la pasmosa inconsciencia de un loro.[19]

Una vez que se comenzó a pensar en la necesidad de europeizar el catolicismo local, se hizo indispensable elevar el nivel moral e intelectual del clero, aumentar su refinamiento y buen gusto, una preocupación de primer orden en las autoridades religiosas de la segunda mitad del siglo XIX. La entrega del Seminario Conciliar de Buenos Aires a los jesuitas, que Aneiros hizo efectiva en 1874, se inscribía en sintonía con estas preocupaciones. No era la primera vez que los jesuitas se hacían cargo de esta institución. Los vaivenes de esa congregación en el seminario conciliar porteño a lo largo del siglo XIX reflejan bien la provisionalidad en la historia de la iglesia anterior a los años setenta. A partir de 1874, por contraste, se sucedieron años de prolongada estabilidad, y en un cuarto de siglo el seminario se vio dotado de un importante edificio situado en Villa Devoto. (Retomaremos esta cuestión más adelante.)

El mejor fruto de estas décadas de renacida influencia jesuita en el clero porteño fue el padre Camilo Jordán, el principal orador sagrado de fines del siglo XIX, de larga trayectoria como profesor

en el Colegio del Salvador y de asidua presencia en el seminario, donde fue maestro de las siguientes generaciones del clero argentino; entre otros, de monseñor Miguel de Andrea. Según un alumno de aquel tiempo, Jordán se destacaba por su retórica transparente y discreta, sin producir golpes bajos en su auditorio, algo común sin embargo en el clero de formación más tosca y elemental:

> Su construcción sólida no necesitaba recurrir a imágenes de romántico lirismo ni a concesiones a su público. [...] No se crea sin embargo que faltara la nota de honda emoción en el discurso del ilustre jesuita. Lejos de ello, en el período de su gran oratoria tenía siempre a mano gran caudal de ella; pero sabía administrarla como un recurso de seguro efecto sobre su auditorio.[20]

Buen gusto, equilibrio, ilustración y recato eran valores de primera importancia que inculcar en el clero argentino y que Aneiros parecía compartir. Sin embargo, no fue del todo consecuente con el estereotipo de obispo ilustrado y prudente, puesto que ese mismo año de 1873 en que fue consagrado arzobispo, Aneiros, que ya había sido legislador en los tiempos de la secesión de Buenos Aires, se postuló como candidato a diputado por el autonomismo y no permaneció al margen de los tumultos provocados por los dudosos resultados electorales. No era la primera vez que un sacerdote ocupaba un puesto público pero, tratándose de un arzobispo, la cuestión era más delicada. Ocupaba una dignidad de primer orden en la iglesia, estaba construyendo estrechos vínculos con el catolicismo romano y europeo, pero había sido ordenado sacerdote en tiempos de Juan Manuel de Rosas, cuando la vocación europeizante no parecía ser la prioridad en el clero argentino. El estallido de 1875 que desembocó en la invasión y el incendio del Colegio del Salvador por parte de una exaltada multitud no puede ser explicado al margen de las ambigüedades que ofrecía la imagen de Aneiros, un obispo que, a pesar de su investidura, no dejaba de hundir el pie en el fango de la política facciosa de los años setenta.[21] Ese fue un episodio de violencia que le costaría a Aneiros su escaño de diputado y que, a largo plazo, terminaría

paradójicamente por afianzarlo en el seno de la iglesia: la condena social ante la furibunda violencia desatada en las calles abroqueló a todo el clero detrás del arzobispo, quien de esta manera vio consolidada su autoridad, incluso en un sentido moral.[22]

Algunas iniciativas emprendidas por Aneiros en la iglesia argentina revelan esta consolidación. Las comunicaciones con el papa se volvieron más frecuentes, de ahí que se suela hablar de "romanización" para referir a este fenómeno, y no sólo por mero protocolo: la bendición que Pío IX le hizo llegar al arzobispo en octubre de 1876, a modo de retribución por distintos obsequios recibidos, hablaba de una relación fluida con la Santa Sede. El viaje de Aneiros a Roma en 1877 contó, por otra parte, con amplios apoyos, incluso económicos, y permitiría, en el largo plazo, dejar atrás el escándalo ocurrido un par de años antes. En una pastoral de despedida, el arzobispo decía: "Llevamos la más profunda gratitud a todos cuantos desde el Excelentísimo Gobierno Nacional hasta los que menos pueden se han dignado prestarnos auxilios".[23]

Pero no fue sólo la habilidad política de Aneiros lo que le permitió remontar el regusto amargo del episodio de 1875, sino el hecho de que resultara cada vez más acentuado el proceso de europeización que atravesaba la iglesia local. Si todavía a comienzos de los años setenta podían leerse en la prensa (fuera o no católica) acusaciones contra tal o cual cura que cometía excesos incompatibles con su investidura sacerdotal (llevar armas blancas, por ejemplo; incluso hubo acusaciones contra sacerdotes por algún supuesto crimen),[24] para fines de los años setenta, por contraste, se puede encontrar al arzobispo muy preocupado por promover reglamentos de buena conducta en los templos y en sus inmediaciones, que regirían sobre los fieles, tanto mujeres como varones, y sobre el propio clero. Este último, además, fue arrastrado a realizar ejercicios espirituales periódicos de inspiración ignaciana (la nómina de los asistentes se publicaba con regularidad en la prensa católica, de modo tal de poner en evidencia a los ausentes), y quedó sometido a una vigilancia disciplinaria cada vez más estrecha.

Pionero en este sentido fue el párroco de La Merced, Antonio Rasore, que sería uno de los principales exponentes del clero por-

teño de buen tono de la *belle époque*. En 1876, Rasore se hizo cargo de la parroquia situada al norte de la catedral, en el preciso momento en que las familias más "importantes" acababan de asentarse en ese rincón de la ciudad, luego de la epidemia de fiebre amarilla de 1871. Con el correr del tiempo, La Merced habrá de convertirse en una de las parroquias más destacadas y refinadas de la ciudad –se la compararía con Saint-Germain-des-Prés, en París–; pero todavía en los años setenta el párroco tenía que recordarles a todos que en el templo, tanto en su interior como en los atrios, debían dejarse a un lado los "actos indecorosos", en especial por parte de los hombres hacia las mujeres, motivo por el cual el cura dispuso que los hombres solos entrarían al templo por una puerta separada. Las toscas costumbres de la sociedad porteña parecían alejadas del refinamiento, el decoro y la urbanidad. El reglamento fue en principio resistido, puesto que, en nombre del saneamiento del templo, barría con tradiciones arraigadas; fue tanto más difícil de implementar para un cura de "apellido gringo, hijo de un don nadie", que debía enfrentarse a las familias más acomodadas.[25] Sin embargo, se hizo extensivo a todas las parroquias de la ciudad, por disposición del arzobispo Aneiros, quien compartía la preocupación por la preservación, e incluso la mejora, en las costumbres sociales.[26] Hasta qué punto se hallaba presente esta preocupación en el catolicismo de la época lo revela el diario *La Unión*, al comentar un incidente producido por la estrechez del templo de una parroquia céntrica:

> Hay necesidad de abrir las piezas particulares del señor Cura para que los feligreses puedan oír la misa. Esto es hasta cierto punto indecoroso, pues si se tratara de una capilla establecida en nuestro territorio de las Pampas, podría disculparse, pero con dolor vemos que esto sucede en la gran ciudad de Buenos Aires, tan rica como populosa, donde se han levantado edificios suntuosos.[27]

La preocupación por el decoro y las costumbres se hizo también sentir en la campaña, cuyas parroquias tenían menos densidad de población que en la ciudad. La arquidiócesis de Buenos Aires cubría por entonces vastas extensiones del país, puesto que compren-

día la entera provincia, además de la Patagonia con la actual provincia de La Pampa. Las distancias se volvían enormes, y más en aquellos destinos a los que no llegaba el ferrocarril. El sur fue entregado en 1875 a la evangelización salesiana y, a medida que el desierto comenzó a alejarse de los linderos de la ciudad de Buenos Aires, la labor pastoral pudo volcarse hacia los pueblos de campaña que estaban desarrollándose bajo el impulso del crecimiento económico y la inmigración. Los incontables viajes de Aneiros y Mariano Espinosa, su mano derecha, por los pueblos de la provincia detectaron municipios dinámicos y comprometidos con la construcción de la sociabilidad local, incluida la religiosa, amparados en el apoyo de los estancieros y los más variados actores sociales de la campaña. La ley orgánica de municipios de 1878, que asignó al gobierno local la función de atender las necesidades de la parroquia cabecera, era un eco elocuente acerca de la centralidad que tenía la iglesia a escala municipal. En la provincia de Buenos Aires, no era inusual encontrar a algún protestante en la construcción de un templo católico, en calidad de vecino de un determinado pueblo, y no tanto en virtud de su confesión religiosa.[28]

Los pueblos que lograban atraer para sí a las autoridades religiosas de la capital –el arzobispo en primer lugar, su auxiliar o cualquier cura de prestigio– se vestían de gala para su recepción, desplegando arcos triunfales, flores y otros adornos, con la expectativa de hacer avanzar las obras del templo, mejorar las instalaciones y promover la dotación de recursos, tanto materiales como humanos, para la parroquia. La visita de cualquier dignidad eclesiástica era una buena excusa para activar la participación comunitaria. Se aprovechaba la ocasión para acelerar las colectas para el templo: se podían solicitar donativos en dinero, comprometiendo a la población a pagar cuotas mensuales. O bien se instaba a la donación de materiales de construcción, cedidos por albañiles o dueños de hornos ladrilleros; de las piezas artísticas que ornamentarían el futuro templo y podían provenir de una vieja capilla privada; del trabajo gratuito de mano de obra de peones o jornaleros.[29] Otros mecanismos fueron la organización de conciertos a cargo de aficionados –por lo general, los propios vecinos–; la puesta en escena de obras de teatro; la organización de bazares y

rifas de cuya gestión solían encargarse las mujeres "principales" de la localidad. Por ejemplo, en San Justo, "una sociedad de respetables matronas [...] se propone abrir un bazar de importantes objetos donados que se rifarán en beneficio de la obra del templo".[30] Y si la envergadura de la obra lo justificaba, se podía organizar un festival que incluyera una kermesse en la que se combinaban la feria, la música, el teatro, el bazar, las rifas, juegos, baile, fuegos artificiales y otros entretenimientos.

De este modo, las parroquias se hicieron de templos cada vez más amplios y mejor decorados, ya que comenzaron a traerse imágenes sagradas de Europa, en especial de Valencia, Barcelona y París. Ningún pueblo toleraba quedarse a la zaga cuando advertía que una localidad vecina había logrado embellecerse:

> ¿No es bochornoso que pueblos de la provincia de Buenos Aires que no gozan de la nombradía del de Mercedes en todo y por todo tengan el orgullo de poseer templos católicos que correspondan y hagan honor a sus habitantes? ¿Citaremos a lo dicho el templo de San Antonio de Areco, el de Barracas al Sud, el de San Vicente, de Las Flores y tantísimos otros?[31]

Las obras del templo tenían un valor comunitario para la sociedad local, pero a la vez servirían para reafirmar las jerarquías sociales. La mano de obra solía ser inestable en la campaña –el mercado de trabajo era fluido y los trabajadores permanecían muchas veces sólo una temporada–, de ahí que la persistencia de una misma familia junto a la parroquia en sucesivas fiestas religiosas pudiera conferirle arraigo y prestigio locales. Con el transcurso del tiempo, redundaría en una cierta jerarquización social: los mismos apellidos tenderían a repetirse en las principales asociaciones vecinales y pueblerinas. Todavía en los años setenta, sin embargo, las élites no habían logrado recortarse nítidamente del resto de la sociedad en su condición de grupo distinguido; por ende, puede advertirse cierta fluidez en los apellidos que componen las comisiones parroquiales, y también en los donantes destacados de imaginería de iglesia. Las costumbres más sencillas, con menor artifi-

cio, redundaban en una escasa aparatosidad en el comportamiento social. Las familias se encontraban en la misa "sin previo acuerdo, y sólo por un convenio tácito del hábito", según recuerda un cronista de la época.[32]

Todo este movimiento social se ve reflejado en los datos concretos de las parroquias de campaña para este período. Se contaban 32 parroquias en 1852, 49 en 1872 y 63 en 1879, sin considerar otras jurisdicciones de menor tamaño (viceparroquias), de modo que en un cuarto de siglo su número casi se duplicó, gracias a la todavía lenta pero sostenida expansión de la frontera, la búsqueda de una mayor seguridad en la campaña y las crecientes migraciones.[33] En este contexto, el Ochenta, que trajo consigo la federalización de la ciudad de Buenos Aires y la expeditiva "campaña del desierto", representó un importante punto de inflexión, ya que también favoreció la presencia territorial de la iglesia. El ferrocarril, por cierto, no fue un factor menor. Un informe de Mariano Espinosa, activo misionero en el sur de la provincia y más tarde arzobispo de Buenos Aires, decía que "la primera piedra de la futura iglesia parroquial espera la llegada del ferrocarril cuyos rieles están ya cerca para ver levantar sobre ella las paredes del templo y casa parroquial".[34] La expansión definitiva de la frontera agrícola y la seguridad en la campaña ya garantizada permitieron que la iglesia católica se afianzara.

Por otra parte, con la incorporación en 1887 de los partidos de Belgrano y de Flores al radio de la capital, se integraron las parroquias correspondientes, pero sus extensas dimensiones y baja densidad de población, rasgos propios de poblados dominados por sus grandes caserones con quintas, no tardarían en contrastar con una ciudad que ingresaría en un franco proceso de modernización. Así, la brecha entre las históricas parroquias céntricas, de muy densa población, y las de los márgenes de la ciudad, se incrementará notoriamente.

Las iglesias céntricas fueron espectadoras privilegiadas de las reformas urbanísticas emprendidas por el intendente Torcuato de Alvear a partir de 1883, mediante las cuales se procuraría imprimir un aire europeo, parisino, a la ciudad. La apertura de la Avenida de Mayo fue su postal emblemática. Las viviendas particulares también

se refinaron en este período. Se iba afianzando la ciudad burguesa, en detrimento de la criolla. No necesariamente desentonarían allí las iglesias católicas. Sí, tal vez, las de trazado colonial, un estilo arquitectónico en retirada durante los años ochenta, puesto que se lo asociaba a la rusticidad de raigambre hispánica. Se preferían otros estilos más ostentosos, todos ellos de traza europea: el neogótico, el renacentista italiano o variantes eclécticas de algunos de ellos. En todo caso, era cuestión de refaccionar los templos para que acompañaran las reformas urbanas. La participación del arquitecto italiano Pedro Luzetti tanto en la reconstrucción del Salvador como en la edificación de la vivienda particular de Tomás Anchorena es un dato elocuente. La parroquia de La Merced, por su parte, emprendió obras a mediados de los años ochenta, a fin de poner el templo "en las condiciones que exige la dignidad del culto", con imágenes sacras traídas de Europa.[35] Marcó el comienzo de un pro-



Nave central de la basílica de San Francisco, circa 1911: típica iglesia de la alta burguesía de la época. Años después, fue devastada en el incendio de 1955 y reconstruida en un estilo sobrio, acorde con los tiempos de *aggiornamento* que se preparaban en las vísperas del Concilio Vaticano Segundo. **Fuente**: Museo Franciscano de Buenos Aires.

ceso de embellecimiento por el cual muchos de los templos católicos tradicionales, heredados de la colonia, aspirarían a convertirse en palacios, en elegantes basílicas.

Claro que no bastaría con un cambio de fachada para que el catolicismo se adaptara sin más a las novedades del Ochenta. La educación laica, el recorte de atribuciones de los tribunales eclesiásticos, el registro y el matrimonio civiles se completaron con las restricciones a las peregrinaciones públicas impuestas en la ciudad por el intendente Alvear en 1887 y varios cortocircuitos en las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Las reformas laicas de ese período, destinadas a construir y apuntalar el entramado fundamental del estado, dieron lugar a intensos debates, tanto en el Congreso nacional como en la prensa. Mostraron un movimiento católico dispuesto a disputar el terreno en la opinión pública, con representantes parlamentarios que no eran sacerdotes sino intelectuales y oradores de cierto prestigio –así el caso de José Manuel Estrada o Pedro Goyena–, y también por intermedio de publicaciones católicas de neto cariz político que salían al debate público en polémica directa con las publicaciones laicas. En el catolicismo se desarrolló un tipo de prensa facciosa que calcaba el molde de la prensa política del período; pero pese a ello, el diario *La Unión* fundado por Estrada llegó a ser un diario respetado por sus opositores, con corresponsales y lectores en el extranjero y con folletines escritos por plumas de la talla de Paul Groussac.[36] No era poca cosa para un diario católico, ya que por su "tufillo a sacristía" este tipo de publicación solía tener dificultades para circular en ámbitos sociales más vastos.

Estrada y Goyena, entre otros, participaron con entusiasmo en los primeros clubes y salones católicos que se conformarían emulando los clubes de caballeros más respetables de la época, como el Club del Progreso, con biblioteca, sala de conferencias y salones de tipo social donde alternarían con hombres de letras y figuras públicas de diversa extracción social y política, de ahí que sea raro encontrar memorias de época que los omita.[37] La Academia Del Plata establecida por los jesuitas en el Colegio del Salvador, la Asociación Católica y la Sociedad de la Juventud Católica fueron foros que procuraron combinar el prestigio social con el intelec-

tual, al mismo tiempo que servirían, también, para tejer la trama que les permitiría a los notables católicos intentar incidir en la vida política. Consideraban que esta intervención era necesaria, con la expectativa de poder introducir hombres honrados en la competencia electoral, según se decía en 1885; así, los católicos consideraban un deber de conciencia inscribirse en padrones electorales.[38] (El catolicismo se hallaba en sintonía con las críticas en clave regeneracionista que el roquismo despertó en la atmósfera política del Ochenta, régimen al que se acusaba de haber fomentado tan sólo el progreso material de la Argentina, en detrimento del moral.) La aceptación de la participación política electoral, un gesto relativamente moderno –tengamos presente que en Italia regía el *non expedit* que disuadía a los católicos de toda participación política–, convivía con una retórica de tinte antiliberal, si bien presentada en cuidadosas argumentaciones en los editoriales periodísticos de la prensa católica, en muchas de las conferencias y en las sucesivas intervenciones de los diputados católicos más renombrados.

Ni el clima de "persecución" religiosa pregonado por el laicado más militante (clima azuzado a través de reiterados incidentes producidos entre el gobierno nacional y las diócesis locales) ni la condena en clave regeneracionista al roquismo bastarían, sin embargo, para amalgamar a los católicos.[39] El registro en el que hablaban los notables católicos en las asambleas de salón, fundado sobre la demostración sólidamente argumentada, con cierto nivel de erudición, contrastaba con el modo en que el antiliberalismo se propalaba a un nivel más popular, lejos del Colegio del Salvador y de los salones del centro de la ciudad. Podemos considerar por ejemplo las parroquias de San Juan Evangelista (La Boca) y de San Carlos (Almagro), a cargo de los salesianos: la crítica a la modernidad, ni más ni menos furibunda que en los salones céntricos, se divulgaba con cancioncillas populares e instructivas caricaturas distribuidas en folletos de precio módico que los salesianos supieron difundir muy tempranamente, donde se denunciaban el liberalismo y la herejía protestante sin recurrir a argumento alguno (véase imagen de p. 34).[40]

Eso hablaba de una fuerte segmentación social en el catolicismo, en nada ajeno al contexto de época. La publicación de literatura

católica de llegada popular discurría en un carril apartado de los círculos letrados del catolicismo finisecular, que prefería leer los libros franceses de piedad, para lo cual se instalaron varias librerías a fines de los años ochenta, todas ellas ubicadas en el centro de la ciudad.[41] Sin embargo, en los márgenes fluía otro tipo de literatura católica, como la colección "Lecturas Católicas" de los salesianos, o la sostenida por la Sociedad Propaganda de Buenos Libros, constituida en 1888: se dijo que esta última habría llegado a distribuir 70 000 ejemplares en tan sólo un año.[42] Se ofrecían libritos en pequeño tamaño, con folios in 16°, que contenían relatos populares, pequeñas narraciones y dramatizaciones de contenido moralizante, vidas de santos, devocionarios, etc. En algunas parroquias, estos libros se distribuían gratis, a cambio de la propaganda escrita protestante, de fluida circulación.[43] El éxito obtenido por José Hernández con el *Martín Fierro* a partir de su primera edición en 1872 demostró que la literatura popular era un campo en franco crecimiento. Si bien desdeñada por la cultura (católica) letrada, el catolicismo no la deploró. No obstante, su éxito en este terreno no parece haber sido decisivo: los libros salesianos continuaron publicándose durante varias décadas, pero su público rara vez iba más allá de los miles de alumnos que tenían en sus escuelas y asilos.

Así, la "derrota" del catolicismo en el plano estatal abrió nuevas oportunidades en otros terrenos, pese a todo. Estuvo lejos de ser definitiva: si bien se suspendieron algunas subvenciones para las iglesias, estas medidas fueron sólo temporarias y una vez pasado el fragor de la polémica, los subsidios fluyeron con renovada generosidad, en especial para las provincias, las parroquias pobres y las obras de caridad y beneficencia. (El presupuesto de culto aseguraba los ingresos de las diócesis, del alto clero y de los pocos seminarios conciliares existentes en el país; el resto de los ingresos se obtendría mediante subvenciones extraordinarias.) El gobierno presionó, además, sobre otras cuestiones, si se quiere secundarias. Exigió que se celebraran concursos regulares para todos los cargos eclesiásticos, pero en la práctica la falta de candidatos idóneos llevó a que continuaran realizándose designaciones interinas, incluso para el cabildo eclesiástico de Buenos Aires. Por otra parte, la escasez de oficinas del Registro Civil, que tardaron en ser esta-

blecidas de modo apropiado para su normal funcionamiento en todo el territorio nacional, hizo que en el corto plazo se volviera difícil relevar a muchos párrocos de sus tradicionales tareas: un informe del arzobispo difundido en 1892 denunciaría la ausencia del estado en muchas localidades de la provincia de Buenos Aires.[44] Pese a sus falencias, en algunos distritos la iglesia podía llegar a tener más presencia sobre el territorio que la propia administración estatal, al menos en principio. Las elecciones, por otra parte, seguían celebrándose en los atrios de las iglesias, de tal manera que los templos católicos permanecían asociados al ejercicio de los propios derechos ciudadanos. Algunos curas se quejaban de esta situación, puesto que temían que los desbordes e incidentes que pudieran producirse en las mesas electorales –habían sido muy frecuentes antes del Ochenta– redundaran en actos violentos que atentaran contra las instalaciones que, mientras tanto, se procuraba embellecer y valorizar.[45]

También las relaciones con la Santa Sede estuvieron hechas de ambigüedades en este período. El delegado apostólico Luis Matera, expulsado en 1884 en medio de la batalla por las leyes laicas, dejó a la Argentina, en la práctica, sin relaciones formales con el papado. Con todo, existían otras vías para la comunicación que, precisamente por el hecho de ser más informales, permitían una mayor flexibilidad. Cada año, a partir de 1870, la Santa Sede recibió el generoso óbolo por parte de la iglesia y la sociedad argentinas, y nada de ello se modificó en los años ochenta: esto sin duda sirvió para descomprimir la relación con el papado. Lo que más ayudó en este contexto fueron las gestiones a título personal. En especial, se destacan las de monseñor Milcíades Echagüe, uno de los primeros argentinos egresados del Colegio Pío de Roma, de amplia llegada en la curia vaticana. En 1885, transmitió a la iglesia argentina el mensaje tranquilizador de que no había resentimiento alguno por parte de León XIII por los incidentes ocurridos entre 1883 y 1884. Luego, en 1888, emprendió negociaciones más concretas, en nombre del gobierno argentino, que lo nombró plenipotenciario. Se habló de crear nuevas diócesis en el país a fin de fortalecer la jerarquía eclesiástica y su prestigio, cosa que finalmente se haría realidad en 1897, como veremos luego.

Resulta significativo que uno de los primeros éxitos diplomáticos de Echagüe fuera la obtención de varias bendiciones y condecoraciones pontificias *Pro Ecclesia et Pontifice* para laicos y sacerdotes argentinos. Era el primer paso para la eventual obtención de un título nobiliario de origen vaticano que haría atractiva la idea, para algunas familias de las cada vez más distinguidas élites sociales, de entablar algún tipo de acercamiento con las élites católicas. No coincidían plenamente, pero en la década de 1880 hubo familias que buscaron en la iglesia mecanismos para su autolegitimación: la donación de imágenes de fuerte valor económico, para algún templo, por lo general traídas de Europa; la construcción de una capilla de suntuosa decoración; la celebración de misiones religiosas en las estancias con participación de figuras del alto clero de la capital, además de la peonada, etc.[46] Las primeras bendiciones llegaron masiva y generosamente en 1889 para Emilio Lamarca, Eduardo Carranza, Alejo de Nevares, Laurentina O. de Alsina, Cipriana Lahitte de Sáenz Peña, Constanza Ramos Mejía de Bunge, entre otros nombres.[47]

Muchos de estos apellidos, y otros tantos más, se lucieron en ocasión de la coronación de la Virgen de Luján, que tuvo lugar el 8 de mayo de 1887. Fue la celebración católica más importante de los años ochenta, y sirvió de antesala para una serie de coronaciones de imágenes marianas que se sucedieron en los principales santuarios del país en los años subsiguientes: la Virgen del Valle en Catamarca, la Virgen del Carmen de Cuyo, entre otras. La de Luján fue engalanada con una corona hecha a partir de joyas donadas por damas de la *sociedad,* que se hizo bendecir por el papa: la ruptura de comunicaciones diplomáticas no impedía que hubiera otros canales para captar la atención vaticana.

La celebración de Luján –que contó con un público que rondó las 45 000 personas, según se dijo– fue significativa en varios sentidos. Por un lado, porque su puesta en escena aspiraba a llamar la atención sobre la pervivencia del catolicismo en la sociedad argentina, a pesar de la arremetida de las leyes laicas. Pero no era meramente un gesto antimoderno. Por el contrario: la visita a Luján implicaría, pese a todo, un intento de reconciliación con el progreso, incluso con el roquismo. Así lo interpretó, en efecto, el

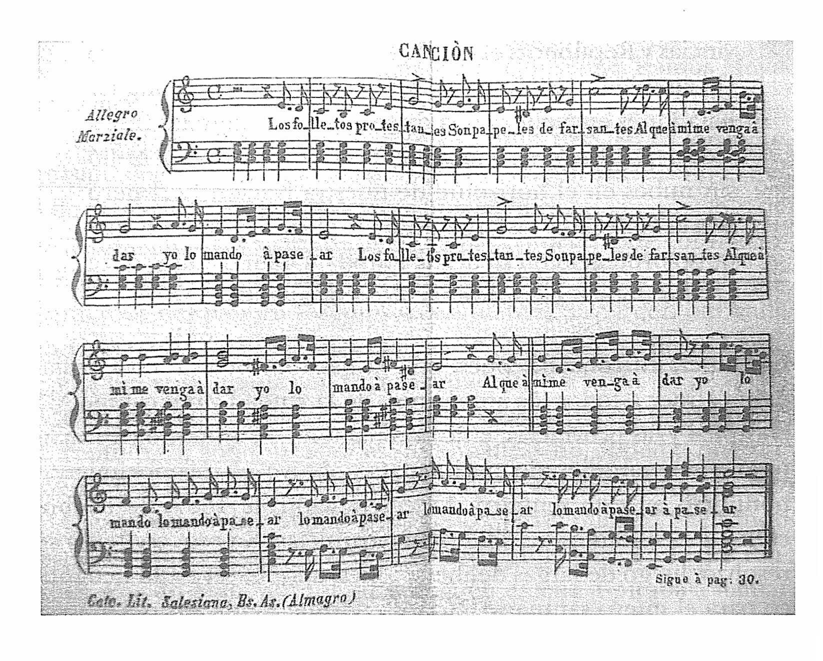
predicador oficial de la celebración, Marcolino Benavente, otro de los grandes oradores católicos del fin de siglo. Tradicionalmente, la Virgen de Luján solía ser vista como una imagen milagrosa a la que se acudía desde la campaña cada vez que asolaban los malones indígenas, pero luego del Ochenta ya no tenía sentido evocarla de esta manera. Y puesto que ya no habría malones que invadieran Luján, la Virgen tendría mucho que ganar del nuevo orden roquista que no sólo puso fin a ese peligro, sino que, más aún, significó también el fin de toda lucha civil. De este modo, la veneración por Luján parecía capaz de reconciliar a los católicos con el orden instaurado en ese momento, como si las leyes laicas no fueran argumento suficiente para apartarlos de él:

> El santuario vio cruzar escuadrones entusiastas con lauros bien conquistados que iban a realizar en otras provincias y Repúblicas el ideal hermoso de la libertad; pero vio también pasar como torrente desbordado enconados batallones envueltos en la discordia y las querellas fratricidas. [...] Pasó esa época luctuosa, el sol de Mayo brilló sin nubes en el horizonte de nuestra Nación [...] pero María sonreía a los argentinos [...] por el pueblo que quiso proteger con su tierna mirada. Luján triunfó sobre las iras del salvaje, sobre las discordias civiles.[48]

La Virgen entroncaba, pues, con la nación: foco de concordia, debía atraer a todos los argentinos, de la ciudad y del campo, de la capital y las provincias, y, de esta manera, el santuario de Luján pasó a ser considerado nacional (se obtuvo el reconocimiento pontificio en este sentido). La celebración de 1887, de hecho, contó con visitantes de diferentes provincias. En este contexto se resolvió, luego de largas deliberaciones, adoptar el estilo neogótico para el nuevo santuario. No sólo porque implicaba dejar atrás estilos más austeros, quizá con algún trazo románico, como los que se usaban en la colonia, sino además porque de esta manera el templo descollaría sobre cualquier otro santuario o basílica que a la fecha existiera en el país, dado que el neogótico prácticamente no tenía antecedentes en la Argentina (entre sus pocos prece-

dentes se destaca la capilla Santa Felicitas, juzgada una de las más bellas de Buenos Aires, si bien alejada del casco céntrico de la ciudad, que combinó de manera ecléctica elementos neogóticos con románicos).[49] En la Argentina, el neogótico era una novedad traída por el progreso, paradójicamente, si bien los arcos en ojiva no podían más que evocar el medioevo. Evocaban, también, las catedrales francesas que la aristocracia argentina pronto comenzaría a frecuentar.

Así, la relación, pues, entre el catolicismo finisecular y la modernización del Ochenta está hecha de grises, y no se agota en mera confrontación. De hecho, el catolicismo también podía resultar funcional al proceso que se inauguró con la federalización de Buenos Aires. Así, a la par de que el intendente Alvear aspiraba a embellecer la ciudad con pomposas reformas urbanísticas, euro-



Un ejemplo de publicación popular católica: una partitura de canto popular contra el protestantismo, en folleto de propaganda.
Fuente: *Los folletos protestantes o Juanito el pequeño sirviente de un sabio alemán y un ministro protestante*, Buenos Aires, Tipografía Salesiana del Colegio Pío IX de Artes y Oficios, 1890.

peizantes, no tardaría en descubrir que el catolicismo podía ayudarle a acompañar esas reformas en la medida en que fuera capaz de inculcar valores de urbanidad y buenas costumbres en una sociedad poco sedimentada, puesto que se nutría cada día de los inmigrantes recién llegados. Y ello no sólo valía para los fieles que asistían regularmente a misa, sin duda una minoría exigua en cada parroquia; también se hacía extensivo a sus alrededores. En 1887, un incidente producido en las inmediaciones de la parroquia de la Concepción, en que el cura terminó por llamar a la policía para detener una persona de conducta juzgada indecorosa, derivó en una sentencia judicial que la prensa católica celebró, puesto que confiaba en que sentaría un precedente:

> Resulta en efecto de los fundamentos de la sentencia que los curas tienen autoridad policial dentro de los templos y en sus atrios, a lo menos durante los actos religiosos y que pueden por lo mismo expulsar de ellos y aun remitir presos a los que falten al decoro, al respeto, al culto y al orden de los mismos.[50]

No parece haberse llegado tan lejos como la publicación católica hubiera deseado, pero ello no impidió que el arzobispo y los curas de parroquia continuaran dictando reglamentos que procuraban inculcar las buenas costumbres y la urbanidad en el trato social.[51] No hubo ninguna intervención del estado que impidiera estas disposiciones que, en el fondo, le eran altamente funcionales.

La preocupación por las buenas costumbres se volcaba también sobre el propio clero, tan poco sedimentado en el fin de siglo como la sociedad misma. Su escasa homogeneidad y su arraigo en el territorio dejaban mucho que desear, de ahí que comenzara a oírse un reclamo persistente por formar un clero verdaderamente "nacional"; esta cuestión, en efecto, entró en la agenda de los sucesivos arzobispos de ahí en más. Sacerdotes que iban y venían de parroquia en parroquia, de diócesis en diócesis, escapaban del control del arzobispo, en ocasiones. De ahí la necesidad de establecer normas estrechas al respecto. El arzobispo Aneiros, con este objeto, fijó en 1890 un reglamento que pretendía domeñar

una diócesis que crecía explosivamente, puesto que se nutría del clero extranjero traído por la inmigración, así como de las congregaciones religiosas y de otros sacerdotes más, llegados de las provincias:

> 1°. Ningún ordenado saldrá del Seminario concluida su carrera sin estar adscripto por el prelado a alguna iglesia [*v. g.*: parroquia] donde ejerza el sagrado ministerio. [...] 4°. Los clérigos deben tener domicilio aprobado por el prelado y guardar en todo la honestidad que prescriben los sagrados cánones, vestirán hábito talar y en la iglesia no se admitirán sin su traje completo. [...] 5°. Los párrocos deben informar sobre su clero primero cuando ocurriese algo que deba ponerse en conocimiento del prelado o cuando este lo pidiese y para ello deben conocer bien la conducta que guardan sus individuos.[52]

Había otras normas tácitas que serían también de suma importancia para el clero de fin de siglo, en especial, para todo aquel que aspirase a ascender en su carrera eclesiástica: el aseo, la apropiada conservación del traje sacerdotal, los buenos modales, el pulido uso del lenguaje. Lo mismo cabe decir de alguna dosis de erudición: en este sentido, puede recordarse que ya en 1889 la primera carta pastoral del episcopado argentino insistiría en la necesidad de fundar una universidad católica, "con criterio verdaderamente científico", según enfatizaba.

Así, pues, la sotana raída del cura Brochero, su hablar campechano y su mate tendrían aquí muy poco que hacer. Brochero, de hecho, no logró ascender en su carrera eclesiástica, a pesar de que tenía estrecha amistad con políticos conservadores de su provincia (Córdoba), incluso con Miguel Juárez Celman. No es casual que no haya podido alcanzar el puesto de obispo en una iglesia como la del Ochenta, ansiosa por adquirir de golpe todo el lustre de la *belle époque*, traído de Roma, Francia, Europa.

2. Claroscuros del novecientos

La crisis económica de 1890 no alteró sustancialmente el rumbo emprendido por la iglesia católica desde los años setenta. Suponía una crisis moral, para los católicos, además de política y financiera, que advertía acerca de los límites de las reformas en la década que concluía. Pero no llegó a alterar la convicción básica centrada en el progreso, muy propia de la época, por cierto. El catolicismo procuraba acompañarlo, incluso encauzarlo, pero sin oponerle tenaz resistencia, siempre que el progreso material se viese morigerado por el progreso moral, único modo de evitar el desenfreno especulativo de los años ochenta: este discurso cobraba más sentido que nunca en tiempos de crisis. Le ofrecía a la iglesia la oportunidad de dejar atrás la imagen de institución retrógrada y arcaizante, muy difundida en el Ochenta y de transmitir un remozado mensaje a la sociedad. La carta más novedosa que jugó el catolicismo en la nueva década fue la fundación en 1892 de la Federación de Círculos Católicos de Obreros, de la mano de Federico Grote, institución que se volcó de lleno a atender la cuestión social en plena crisis económica. Sin embargo, Grote no encontró eco tan fácilmente como esperaba: el catolicismo de los años noventa al Centenario se mostró fragmentario, con claroscuros.

La cuestión de la (nueva) pobreza urbana y las desigualdades sociales producidas por el proceso de modernización capitalista caló hondo en la iglesia de fin de siglo. La brecha entre ricos y pobres –agravada por la crisis económica, pero potenciada a su vez por la espectacular recuperación que le sucedió– se introdujo, también, puertas adentro de los templos. Se volvió abismal la distancia que separaba a las parroquias pobres de las ricas: mientras

algunos templos hacían traer sus órganos y campanarios de Europa, otros carecían de lo más elemental. No tardaron en aparecer mecanismos para intentar salvar la situación. La Obra de los Tabernáculos, una asociación católica establecida hacia 1896 de la que se conservan muy pocos rastros, es una buena prueba de ello: montó talleres para confeccionar piezas de arte sacro y de culto (imágenes de santos, cálices, trajes sacerdotales, ornamentos para el culto, mesas de altar, etc.), que redistribuyó en capillas y parroquias pobres de la ciudad.[53] Luego de 1897, también se trasladó a La Plata, una vez establecido el obispado correspondiente en la provincia de Buenos Aires, donde se encargó de atender parroquias de campaña.

El propio clero tenía también sus claroscuros. La falta de arraigo de los sacerdotes era un serio problema. La recurrente preocupación por apuntalar el "clero nacional", como se decía, tenía que ver con la vasta presencia del clero de origen inmigratorio, que rehuía de la estabilidad en el puesto a la espera de otro mejor, lo cual entorpecía cualquier esfuerzo por brindar solidez y estabilidad a la iglesia, no sin provocar problemas de disciplina; el episcopado estaba convencido de que tan sólo un clero nacido en el país podría garantizar la permanencia en el cargo. A cambio, era necesario ofrecerles a los sacerdotes algún tipo de tranquilidad económica, incluso a la hora de su jubilación. La iglesia procuró proporcionar la posibilidad de un retiro con atención médica asegurada, a fin de evitar la existencia de curas errabundos que vagaban como cualquier trabajador golondrina.[54] Con este objetivo hizo fundar la Asociación Eclesiástica de San Pedro, que funcionaría como mutual, con el fin de asegurarle al clero de Buenos Aires su asistencia en la enfermedad y la vejez, que podría disfrutar en la casa de retiro que se proyectaba construir (más tarde se la denominó "Hogar Sacerdotal Arzobispo Espinosa").[55]

Mientras tanto, las parroquias continuaban multiplicándose, en especial en barriadas periféricas que de este modo comenzaban a integrarse a la ciudad: San Cristóbal en Balvanera (1884), Santa Lucía en Barracas (1889), San Bernardo en Villa Crespo (1896), del Carmen en Villa Urquiza (1897), de la Candelaria en Floresta (1897). Una vez entrado el siglo XX, se integraron aun nuevos

barrios al tejido parroquial: Liniers, Villa del Parque, Bajo Belgrano, Caballito, Lugano, Mataderos, Pompeya, Maldonado, etc. Entre 1900 y la década de 1920, prácticamente se duplicó el número de parroquias en la ciudad: eran veinte hacia 1900 y alcanzaron un total de treinta y ocho en 1923. Surgieron de la combinación de presiones "desde arriba", por parte de las autoridades eclesiásticas, que deseaban hacer crecer la iglesia, y "desde abajo", por parte de los vecinos que deseaban ver cómo el progreso de su barrio se traducía en el hecho de contar con sus propias sedes religiosas. Los vecinos se organizaron para construir la parroquia, el templo, la calle de la iglesia, y aspiraban a verlos reconocidos por las autoridades "del centro": se formaron asociaciones vecinales, no muy distintas de las sociedades de fomento, que cumplieron funciones varias, desde organizar bazares y colectas hasta gestionar ante autoridades políticas, municipales y eclesiásticas distintas mejoras en los servicios.[56]

Sin embargo, la disparidad de recursos entre las diferentes parroquias, incluso dentro del radio de la capital, hacía que la gente buscara la atención religiosa en las iglesias mejor provistas, lo cual perjudicaba todavía más a las desfavorecidas, puesto que los aranceles respectivos, que se cobraban por los bautismos, matrimonios, funerales, etc., los terminaría usufructuando aquella iglesia que menos los necesitaba. Por este motivo, el arzobispo tomó cartas en el asunto para prohibir a las feligresías dirigirse a una parroquia ajena a su domicilio, pero no logró pleno consenso en el clero porteño (ni siquiera lo tuvo en la prensa católica).[57] Una parroquia como la del Pilar en la Recoleta, que se especializaba en funerales gracias al cementerio lindero, todavía en los albores del siglo XX era muy demandada por gente proveniente de cualquier punto de la ciudad o la campaña (en especial, entre las élites) para la celebración de misas de cuerpo presente. Una vez restablecida esta práctica en Buenos Aires en los años noventa, gracias a los avances en el saneamiento urbano, dejaría pingües ingresos en materia de aranceles.[58] La intendencia no lo prohibió, si bien trató de regularlo a través de impuestos que provocaron sonadas críticas por parte del clero.[59] En la práctica, sólo la parroquia del Pilar pudo disfrutar de estas generosas entradas.

En los márgenes de la ciudad, la situación era bastante diferente. Los recursos escaseaban, y las iglesias resultaban muchas veces precarias. Incluso los materiales con los que estaban construidas se mostraban frágiles. Podían llegar a ser tan volátiles cuanto lo eran tantas otras expresiones de esa Buenos Aires del novecientos, donde vastas extensiones del tejido urbano estaban en proceso de construcción y carecían de la solidez propia de una ciudad más consolidada. Así, era posible dar con altares improvisados en barrios apartados, misiones religiosas de corta duración que iban y venían a lo largo del tejido urbano, infinidad de capillas a medio construir y oratorios festivos que se parecían más a un potrero que a un espacio sagrado. (Estos oratorios, de autoría salesiana, iban destinados a la infancia, con la idea de que servirían para apartar a los niños de los peligros de la calle. Según Gustavo Franceschi, que los conoció de cerca a comienzos de siglo, eran una experiencia única en la que se combinaban los partidos de fútbol con las clases de catecismo.[60] En los primeros años del nuevo siglo, incorporaron también, en la medida de lo posible, la proyección de cine.)

Como la ciudad misma, que estaba haciéndose y rehaciéndose, la iglesia también vivenció esta falta de solidez, en especial en los nuevos barrios en formación. Una parroquia podía nacer de un sitio inhóspito, un andurrial inundable, incluso un basural, como es el caso de la iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes en el Bajo Belgrano. Terminó convirtiéndose en parroquia en 1913, apoyada por Mercedes Castellanos de Anchorena, lo cual explica las semejanzas de estilo entre esta humilde parroquia de barrio y la suntuosa basílica del Santísimo Sacramento, en el Retiro, que también fue construida por su iniciativa.[61] Otra típica experiencia del catolicismo de los márgenes fue la monumental basílica de Nuestra Señora del Rosario, en el barrio de Pompeya, establecida en los años finales del siglo XIX, que surgió de un basural. Las peregrinaciones a Nueva Pompeya fueron en su comienzo sólo para los hombres, dado que no se consideraba apropiado que las mujeres fueran a esos arrabales que concentraban lo más peligroso de la ciudad; las primeras ceremonias religiosas fue necesario realizarlas en improvisadas carpas, a falta de instalaciones más apropiadas.[62]

Los contrastes entre el centro y la periferia, entre las iglesias ricas y las pobres, no se agotaban en cuestiones edilicias o de ornamento, más o menos refinadas según los casos. Había también diferencias sustanciales en las prácticas de sociabilidad, tal como se advertía en las fiestas religiosas, los modos en que se realizaban las colectas o se ejecutaba la música litúrgica. La prensa católica pregonaba la necesidad de que los católicos no se concentraran en las mejores parroquias y se distribuyeran en forma pareja en toda la ciudad, en especial en las grandes festividades, como Semana Santa, porque en los barrios apartados "el buen ejemplo es tan necesario como la predicación", se enfatizaba.[63] Pero esta máxima solía caer en saco roto.

En algunas parroquias céntricas, prevaleció una tendencia al refinamiento algo sobrecargado, incluso rococó. En otras, en cambio, el servicio religioso tenía otros aires, más de pueblo: no faltarían los juegos (de sortija, palo enjabonado, carreras) y otros atractivos que parecían de feria popular, con "instalaciones de diversas rifas, locomotoras estridentes de maní calentito, [...] todo género de golosinas y un enjambre de vendedores de cirios de todo peso y medida que hacían su agosto".[64] En muchos parajes, las quejas por la falta de urbanidad y de decoro en el comportamiento de los fieles e incluso del propio clero no cedían, en especial en los barrios. En la ciudad de Buenos Aires este tipo de quejas se veían agravadas por la proliferación del teatro (el sainete, entre otras expresiones de carácter popular) y de la literatura de folletín, que ponían en jaque los valores morales tradicionales. Todo ello era un neto reflejo de la sofisticación propia del novecientos, así como de sus abruptos contrastes.

Algunos pocos trazos que retratan esa sofisticación. En las iglesias más exclusivas, las colectas se hacían en francés, denominándolas *quêtes*, puesto que esto sonaba de buen tono; los bazares y kermesses se celebraban en elegantes salones de fiestas; algunas funciones religiosas, como la misa de Semana Santa en La Merced, se convertían en una vidriera en la que se lucían vestidos, telas y diseños traídos de Europa, para luego salir retratados en la columna "salida de misa" de *Caras y Caretas*.[65] No faltaban los eventos religiosos que se hacían previa invitación, por tarjeta que circulaba entre manos más o menos selectas. Baste un ejemplo:

> Las damas que suscriben tienen el honor de invitar a V. a la fiesta que se celebrará el domingo 18 en la iglesia de San Miguel, en honor de San Expedito. S. S. I. el Señor Obispo de Jasso, doctor Gregorio Romero, bendecirá la nueva imagen de este santo mártir que recibirá culto público en dicha parroquia. [...] Oficiando en seguida una misa rezada durante la cual ejecutará trozos escogidos de música sagrada un grupo selecto de aficionados.[66]

Cabe detenernos un momento en la cuestión de la música sacra a cargo de aficionados, otra práctica social en la que afloraban flagrantes desigualdades. En principio, las reglas litúrgicas debían ser iguales para todos en la iglesia católica, y más en los papados de León XIII y Pío X, que tanto hicieron para uniformar la doctrina, el ritual y la música. En Buenos Aires, esto se vio reflejado en el Primer Congreso de Música Sagrada, celebrado en 1904 a instancias del arzobispado, que impuso normas estrictas, más todavía que las de los papas: restringieron la utilización de instrumentos musicales (sólo se autorizaban el órgano y el armonio); impidieron participar a las mujeres en el canto litúrgico; se prohibieron los cantos en lengua vulgar; se prohibió además publicar en la prensa o por ningún medio el nombre de los ejecutantes, a fin de evitar que los templos se volvieran una vidriera de exhibición social para apellidos de prestigio. Todo se resumía en recomendar la austeridad del canto gregoriano, que evitaría estos excesos y allanaría las formas litúrgicas. Monódico, el canto gregoriano tiene la ventaja de que se canta al unísono, con tan sólo algunas fórmulas sencillas que son repetidas por el público a modo de estribillos, y no requiere de solistas o instrumentistas experimentados. Todo ello, en claro contraste con el tipo de liturgia polifónica que era frecuente en las principales iglesias del novecientos, con voces femeninas como solistas e instrumentistas, cuyo programa solía publicarse con antelación, como si se tratara de un evento social. Aquellas normas no fueron fáciles de implementar en Buenos Aires, puesto que chocaban con las tendencias que se daban en la sociabilidad parroquial de ciertos barrios, en especial los de composición social más elitista, donde las mujeres serían muy di-

fíciles de desplazar.[67] Véase un ejemplo bastante colorido, fruto del catolicismo del novecientos:

> El domingo 11 del corriente tendrán lugar en la iglesia de La Piedad los actos que está organizando la comisión de señoras constituida en dicho templo para allegar recursos para su terminación. En la misa de 10 tocará el arpa la señorita María Pepa Cigorraga, cantará la señorita de Lagarde acompañada de violín y arpa, predicando monseñor Romero. En la misa de 1 cantarán las señoritas Inés y María Elena Llavallol, Clotilde y Belén Holmberg, Mercedes María Salomé, Leonor Guerrico y Elisa Magdalena Peña y haciendo los solos María Magdalena Ezcurra, niñas que constituyen el coro de las Hijas de María del Sagrado Corazón. En ambas misas se hará la *quête* como es costumbre en París, alentadas por el buen éxito que ha tenido la del domingo pasado.[68]

Veamos también, por caso, un programa musical de parroquia:

> *Meditación*, solo de violín, B. Godard; *Ave Verum*, dúo de violines, Mozart; *Le Crucifix*, dúo, por Fauré; *Prélude du Déluge*, Saint-Saëns; *Repentir*, canto, por Gounod; *Le [dernier] sommeil de la Vierge*, trío, Massenet, *Le ciel a visité la terre*, Gounod; *Largo*, orquesta, Haendel; *Ave Verum*, de Gailhard; *Oratorio de Noel*, de Saint-Saëns; *Marche d'Athalie*, por Mendelsshon.[69]

Gabriel Fauré, Camille Saint-Saëns, Jules Massenet, Charles Gounod, Benjamin Godard se destacaban entre los compositores contemporáneos que solían reiterarse en la liturgia *bien* del 1900; no faltarían, a su vez, los fragmentos de *Il Trovatore* u otras óperas, algunas de cuyas arias también eran interpretadas en los templos, en riguroso traje de etiqueta.[70] Claro que esto no caía dentro de las normas, muy por el contrario. Tales licencias a veces despertaban críticas y denuncias, pero otras eran toleradas sin más. Reflejaban bien los clivajes sociales de una ciudad, incluso un país, de

fuertes contrastes en los que la sofisticación, hija de la opulencia, no tardaría en levantar sonoras denuncias. Un cronista de comienzos de siglo, indignado por la feria de vanidades en que se había convertido la basílica de Luján, donde los grandes apellidos se hacían lucir a través de generosas contribuciones gracias a las cuales verían su nombre estampado en sus columnas, escribió, no sin un dejo anticlerical: "Gracias al arte mercader de un cura / [...] Cada piedra del templo lleva escrito / en negros caracteres [...] el nombre de un donante que, insensato / al gritar su piedad, la hace delito".[71] (Este tipo de donación podía responder a muchas razones, pero no faltaría un explícito gesto de reafirmación de la antigüedad del propio linaje aristocrático, como en el caso de Teodolina Alvear de Lezica, descendiente de Juan de Lezica y Torrezuri, quien en el siglo XVIII había hecho levantar el primitivo santuario de Luján.)[72]

Pero no era necesario ser anticlerical para objetar el estilo opulento, victoriano, de las élites del novecientos. Las voces críticas también surgieron del propio seno de la iglesia. Uno de los principales impulsores del canto gregoriano en la Argentina fue el padre Federico Grote, quien presionó al arzobispado de Buenos Aires para que tomara cartas en el asunto y formara una comisión fiscalizadora, a fin de poner un coto a los "abusos" en la música sagrada, que degeneraban en pura "apostasía de Cristo";[73] especialmente, en las parroquias de clase alta en Buenos Aires. La opción de Grote por el canto llano constituyó, pues, un velado gesto antielitista que no tendría por qué sorprender en el impulsor de la acción social cristiana.

En cuanto a los círculos de obreros, ya sea que se los considere una mera respuesta defensiva ante el avance socialista o anarquista, en franco desarrollo a fin de siglo, o que se les reconozca una identidad que va más allá de ser una mera reacción al "temor rojo", el solo hecho de que una organización católica procurara identificarse con los obreros despertó curiosidad en algunos, en otros hondas suspicacias.[74] Coincidía a su vez con las tendencias que venían de Roma, a través de la encíclica *Rerum novarum* (1891) de León XIII, cuya importancia fue reconocida, también, por varios intelectuales argentinos del fin de siglo. (En este sentido, se

destaca Ernesto Quesada, quien dedicó al tema un opúsculo, en que le confirió legitimidad intelectual a la propuesta católica.)[75] De todas formas, ya había otros antecedentes de acción social cristiana en la Argentina, incluso con anterioridad a la encíclica pontificia: la Asociación Católica de Artesanos de Córdoba establecida en 1877 y la Sociedad Católica de Socorros Mutuos creada por la Asociación Católica en 1884, que cumplían funciones mutuales y también religiosas.

Sin embargo, los Círculos de Obreros de Grote fueron más lejos. En primer lugar, no se autodenominaron católicos, con el objeto de no mostrarse sectarios, al menos en apariencia.[76] (La misma estrategia utilizó Grote en 1900 cuando fundó el diario *El Pueblo*: eludió cualquier apelativo que lo identificara con el catolicismo, a fin de poder captar la atención de más amplios sectores sociales, al menos en principio.)

De todas formas, su matiz confesional era inocultable. Los círculos nacieron estrechamente vinculados a la iglesia porteña de Nuestra Señora de las Victorias, situada en Paraguay y Libertad, una capilla que fue fundada en los años setenta como una humilde iglesia de asilo. Después del Ochenta, con la llegada de los redentoristas que prestarían activa colaboración en la Revolución del Parque atendiendo a los heridos de plaza Libertad, situada a pocas cuadras de la iglesia, lograron hacerse de un lugar propio en el catolicismo porteño. La capilla, aunque situada en el centro de Buenos Aires, estaba alejada de los enclaves más distinguidos de la época, cercanos a la calle Florida y la plaza San Martín. El primer local de los círculos funcionó sobre la avenida Santa Fe, cuando todavía se hallaba lejos de ser la Gran Vía del Norte. Esta localización descentrada, a mitad de camino entre el centro y la periferia de la ciudad, facilitó su inicial labor socialcristiana, que se pensó como un eslabón para poner en contacto y vincular distintos sectores sociales. Estos intercambios se reflejarían, entre otras cosas, en sus actividades sociales, sencillas, pero al mismo tiempo destinadas a elevar el nivel cultural de los socios. Un programa de una fiesta reglamentaria celebrada en un círculo de parroquia que tenía orquesta propia, pequeña pero bien preparada, ejecutaba arias de Giuseppe Verdi y otros fragmentos de ópera de

Carl Maria von Weber, además de breves representaciones teatrales (obras en un acto, juguetes cómicos, etc. de autoría de los propios socios) y ejercicios de declamación.[77] No era muy diferente en última instancia a otras expresiones de la sociabilidad barrial del período, fueran católicas, socialistas o anarquistas.

Así, la composición social de los círculos fue desde un comienzo interclasista, otro rasgo que habría de mantenerse a lo largo de los años, pero no sin contratiempos. El hecho de que los círculos se establecieran por parroquia, es decir, por barrio, favoreció su aspecto no clasista, dado que estaban abiertos a todos los hombres del barrio, sin importar su actividad laboral (las mujeres no fueron incluidas como beneficiarias de la asociación, ni siquiera las trabajadoras domésticas, a las que se intentó llegar poco y mal). Tan sólo en los barrios de composición obrera marcadamente homogénea los círculos de obreros llegaron a adquirir una connotación clasista (así el caso de la barriada de Avellaneda, donde el catolicismo social desplegó una amplia labor, encabezada por el cura lugareño, Bartolomé Ayrolo). Pero en general, esto era más la excepción que la regla, en especial en la ciudad de Buenos Aires. Abogados y otros profesionales compusieron el núcleo fundador del primer círculo, como es el caso del doctor Santiago O'Farrell, que llegó a ocupar una banca en la Cámara de Diputados, en 1904, en la misma elección mediante el sistema uninominal por circunscripción que le daría un escaño al socialista Alfredo Palacios.

Un reglamento de los círculos de 1896 distinguía tres categorías de socios, por orden de jerarquía: honorarios (los notables de la asociación), protectores (que oficiaban de mecenas y colaboraban generosamente) y activos (los verdaderos cotizantes, pero con módicas cuotas). Los ingresos obtenidos se destinaban a varios fines: realizar actos festivos, en general mensuales, con conferencias y otras actividades, para los socios y sus familias (a ellos sí podían asistir las mujeres); socorro mutuo en caso de enfermedad, con servicios de farmacia (en principio, los servicios prestados eran bastante rudimentarios, pero con el correr del tiempo se complejizaron, en consonancia con los progresos habidos en la salud pública); gastos de entierro y funerales, para lo cual se erigiría

un panteón; fundación de escuelas, en especial, para adultos (hubo mujeres de élite que apadrinaron estas iniciativas); cajas de ahorro; bandas de música y agencias de colocaciones para los desempleados.[78] Contemplaron también proyectos para atender el problema de la vivienda obrera, si bien no avanzaron mayormente en este punto. Por su composición interclasista y por las funciones que atendían, los círculos se parecían más a una mutual –similar a tantas otras mutuales que existían en Buenos Aires durante la misma época; en primer lugar, las que establecieron las distintas comunidades de inmigrantes– que a un sindicato obrero.

De hecho, en los círculos existían bastantes reticencias a aceptar la idea de formar sindicatos católicos, y más si estos adoptaban un perfil obrerista, ya que se temía que se los confundiera con sociedades "de resistencia", y que no gozaran de la respetabilidad que los notables esperaban de una organización "obrera" pero católica. Más contundente era todavía su desconfianza hacia cualquier medida de fuerza. Estas reticencias hacían pasar a los círculos por puramente amarillistas, en especial en la prensa socialista. En más de un sentido lo eran, pero está claro que los círculos tampoco se agotaban en ello. Cumplieron, también, un papel muy activo en la promoción de legislación obrera, para lo cual elevaron un sinnúmero de petitorios al Congreso en pos de tal o cual norma que regulara la extensión de la jornada laboral, el trabajo de mujeres y niños, el descanso dominical, entre otros ítems. Preferían la vía legal y negociada, antes que cualquier medida de fuerza en la que evitaban recaer a toda costa. El desarrollo de ideas reformistas en la élite del novecientos ayudó a que la postura socialcristiana encontrara un cierto eco en los primeros años del siglo.[79] Pero, claro está, ello se produjo al precio de ganarse muchos enemigos. Los círculos fueron acusados de ser los bufones de los patrones, una acusación que ponía en jaque mucho de su legitimidad: no pudo ser ignorada por sus voceros e intelectuales más lúcidos.[80]

Tanto es así que no faltaron voces críticas incluso en ámbitos católicos. Así lo revelan las tensiones desatadas entre los círculos y la Liga Democrática Cristiana, asociaciones que si bien nacieron, ambas, estrechamente asociadas al nombre de Grote, pronto se

bifurcaron. La fractura entre el catolicismo social reformista, y otro algo más radical (al menos, más clasista), rememoraba en un lejano eco las escisiones que tuvieron lugar en la misma época en el socialismo internacional (así, el célebre debate entre Eduard Bernstein y Karl Kautsky en la Alemania guillermina). La Liga tenía un perfil más plebeyo, incluso con algún costado criollo, y las diferencias saltaban a la vista, puesto que la Liga promovió desde sus inicios la formación de sindicatos clasistas, e incluso aceptó la legitimidad de la huelga. Para advertir sus diferencias basta con contrastar el perfil de Sebastián Monteverde, cura de Balvanera, en una parroquia que fue epicentro de un grupo de la Liga muy activo a comienzos de siglo, con el de Miguel de Andrea, uno de los sacerdotes más conspicuos de los círculos. Monteverde llegó al punto de rechazar el título de monseñor que se rumoreaba que estaban por concederle, puesto que se reivindicaba "demócrata cristiano" y, por consiguiente, decía, no podía sino mostrarse ajeno a cualquier expectativa de alcanzar honores en la jerarquía eclesiástica: "Sin aspiraciones de títulos, quiero la acción popular cristiana para que Jesucristo reine en todos los corazones",[81] perfecto contrapunto con De Andrea, que hizo de los círculos un jalón importante para su ascenso en la jerarquía eclesiástica, en un momento en que comenzaron a gozar de creciente respetabilidad entre las élites sociales y políticas.

En efecto, los círculos llegaron a tender lazos con el Jockey Club, que se comprometió a apadrinar algunas de sus iniciativas.[82] No ha de extrañar, pues, encontrar en *Caras y Caretas* las noticias de los diferentes eventos organizados por los círculos de la capital: *promenades-concerts*, conferencias, actos sociales. Claro que desde otra óptica esto mismo se denunciaba como mero paternalismo, incluso del más vulgar. La fuerte presencia que las élites sociales y políticas tenían en los cargos directivos de los círculos no dejaron de provocar tensiones: había quejas recurrentes porque los obreros ocupaban sitios incómodos en las asambleas, mientras que se reservaban los mejores a los señores y doctores de las comisiones directivas.

Por muchas razones, los círculos se toparon con dificultades. En Buenos Aires, tan sólo las parroquias de la Concepción, Belgrano,

Santa Lucía, San Cristóbal, Balvanera, Palermo y Flores habían constituido sus respectivas sedes para 1905, a las que debe sumarse el Círculo Central (llevaba este nombre la primera fundación, que databa de 1892 y que en 1907 se mudaría a la calle Junín 1063, una sede austera pero elegante, costeada en buena medida por la señora Elortondo de Ocampo). En el interior, su presencia se concentró en las ciudades de mayor peso demográfico, especialmente, las capitales de provincia, pero no fue mucho más allá: rara vez alcanzó ámbitos rurales, si bien en Tucumán se conformaron algunos círculos cercanos a los ingenios azucareros.[83] Así, la distribución a lo largo del país fue desigual. Para su fundación y legitimación social se recurrió a las autoridades eclesiásticas, que le prestaron su apoyo, incluso muchas veces con la presencia de los sucesivos nuncios. Sobre estas bases, procuraron presentarse como una asociación católica de alcance nacional, la primera de este tipo que celebraba congresos periódicos, tenía estatutos propios y se extendía por todas las diócesis del país al mismo tiempo. La federación de las asociaciones católicas, múltiples y dispersas en general, era una auténtica aspiración de la jerarquía eclesiástica argentina, según revela una carta pastoral del episcopado de 1902, y los círculos eran los que mejor preparados se encontraban para procurar alcanzarla.[84] Con menor éxito, monseñor de Andrea intentaría la federación de las Hijas de María, que reunían lo más granado de las jóvenes de cada parroquia, en vísperas del Centenario; la buena conducta era requisito ineludible para pertenecer a este ámbito femenino.[85]

Sin embargo, por sí solos los círculos eran insuficientes para integrar y nacionalizar el catolicismo argentino. Este se hallaba atravesado por varias líneas de falla que impedían su reducción a la unidad. Por un lado, cuenta el hecho de que los círculos de obreros integraban poco y mal a las mujeres. Grote fundó la federación como una asociación eminentemente masculina, en la que las mujeres (las esposas de los socios) podían sólo participar en sus actividades sociales, no así en las demás. Ni siquiera estaban autorizadas a asistir a las peregrinaciones que los círculos organizaban cada año en Luján: "Sólo hombres", se publicaba a modo de advertencia en la prensa católica. Tan sólo cuando Miguel de Andrea

comenzó a oficiar de secretario del Círculo Central, en 1902, comenzó a abrirles muy lentamente las puertas a las mujeres. Pero ya era tarde: fue muy difícil borrar la impronta masculina que Grote había dado a los círculos de obreros en sus inicios.

Claro que la distinción según género no debería sorprender, puesto que era sumamente frecuente en la época, y más en ámbitos católicos, por tradición bastante conservadores en cuestiones de género. Los espacios de sociabilidad católica se hallaban delimitados con claridad entre hombres y mujeres, como deja en evidencia la separación entre las ramas masculina y femenina de las conferencias vicentinas, que se manejaban con completa autonomía. Los clubes católicos de caballeros y sus cofradías, los sucesivos ensayos de conformar un partido político católico –un terreno masculino por definición, en la época–, las conferencias y peregrinaciones sólo para hombres dan cuenta de la existencia de un catolicismo masculino que se manejaba con sus propios códigos y normas, algunos más elitistas, otros más plebeyos. A pesar de sus ostensibles diferencias en el estilo, en las preocupaciones y en las actividades que solía desarrollar cada una de estas asociaciones masculinas, todas ellas coincidían en transmitir una serie de valores acerca de lo que debía ser un hombre católico, honrado, respetuoso del prójimo y de las jerarquías sociales explícitas o implícitas, alejado de los "vicios" (ya fuese el alcohol o el juego por dinero, en especial el ilegal), así como del duelo, condenado enfáticamente por la iglesia de fin de siglo, si bien frecuente en muchos espacios de sociabilidad masculina de la época, sobre todo entre las élites políticas y sociales.[86]

Las asociaciones femeninas, por su parte, crecían como hongos, si bien muchas veces atadas al apellido de una matrona que volcaba todo su prestigio social en determinada obra de caridad o beneficencia, que quedaría así estrechamente vinculada a su propio nombre. La Obra de los Tabernáculos, ya mencionada, nació asociada al nombre de Isabel Anchorena de Elortondo y sus herederos; la Sociedad de San José, fundada por la señora de Lamarca –un conspicuo apellido en el catolicismo porteño–, se dedicó durante años a dotar de recursos las misiones rurales y de frontera, si bien los gastos básicos fueron subsidiados por el estado. Las

damas de apellido Ayerza, por su parte, estuvieron vinculadas durante generaciones a las conferencias vicentinas de señoras.[87] Fue también fruto del compromiso de una mujer de apellido aristocrático, Ángela de Oliveira Cézar de Costa –impulsora de la Asociación de Madres Cristianas–, la iniciativa de hacer cuantiosas colectas para levantar el Cristo Redentor de Mendoza, la enorme estatua en la frontera con Chile, como signo de paz con el país vecino. Y así sucesivamente: la Sociedad de la Conservación de la Fe, las Filomenas, la Sociedad de San Miguel, etc., eran apadrinadas por sendas damas de las élites porteñas. Cada apellido creaba sus propias redes de padrinazgo, a veces en competencia con las demás. Incluso en ámbitos católicos, no faltaron las críticas a todas estas asociaciones de caridad, porque tan sólo fomentaban el amor propio de cada dama en cuestión.[88] Más tarde se las acusaría, también, de superficiales y de no atacar de raíz la "cuestión social", puesto que hablaban de caridad en lugar de atender una "deuda social" fundada en un criterio de justicia, según expuso Gustavo Franceschi en el Congreso Católico Nacional de 1908.[89] Entre tanto, las damas construían sus propios espacios independientes; en ocasiones, sin contacto alguno con las asociaciones de varones.

Más todavía: al mismo tiempo que los círculos relegaron a las mujeres a un papel secundario, incluso decorativo, no dieron ningún reconocimiento especial a las comunidades de inmigrantes, y otro tanto cabe decir de sus formas de identidad étnica y sus diversas lenguas, que en algunas parroquias desempeñaban, sin embargo, un papel de primer orden. Las bolsas de trabajo de los círculos recibían a extranjeros recién llegados de todas las nacionalidades, sin hacer distinción alguna según su procedencia. Así, dos actores de gran importancia para el catolicismo del novecientos, las mujeres y los inmigrantes, no tuvieron ningún lugar destacado en los círculos fundados por Grote. Cuando en 1904 comenzaron a celebrar sus periódicas peregrinaciones a Luján, los círculos solían concluir el paseo con el canto del Himno Nacional, en una clara estrategia para nacionalizar a la población. La bandera blanca de los círculos, que se contraponía simbólicamente a la roja, solía ir acompañada por la bandera nacional en sus movilizaciones, pero

sus exponentes no dejaban lugar alguno a las banderas propias de los inmigrantes.

Las diferencias de origen inmigratorio eran una realidad palpable en el catolicismo de comienzos del siglo XX, sin embargo. La iglesia católica se volvió visiblemente cosmopolita, en especial en Buenos Aires. Abundaban las parroquias, devociones y altares en estrecha identificación con los españoles, los italianos, vascos, alemanes, franceses, irlandeses, etc. En manos de la congregación alemana del Verbo Divino se encontraba la parroquia de Guadalupe, en Palermo; la iglesia de la Santa Cruz, en San Cristóbal, estaba a cargo de los pasionistas, de origen irlandés; los italianos tenían por su parte una vasta presencia, a través de las varias parroquias salesianas (como las ya mencionadas en Almagro y La Boca) y de distintas capillas que, precisamente, eran conocidas como "italianas" por la composición de sus fieles; por ejemplo, la del Carmen, en Barrio Norte. Esto también era notorio en relación con la Virgen del Pilar, que tenía varios santuarios, capillas y altares en la capital y alrededores: era netamente española. Las devociones importadas convivían con la predicación y las misiones que solían darse en idioma extranjero. También se dictaban conferencias y se publicaban diversos periódicos católicos en las lenguas nativas de los fieles (*The Southern Cross, The Hiberno-Argentine Review, Cristoforo Colombo,* y el *Argentinischer Volksfreund*). Son sólo unos pocos ejemplos que ilustran este punto. Los abundantes estudios en torno al vínculo entre inmigración y religión dan cuenta de la densidad de este entramado.[90]

En este panorama cosmopolita, los idiomas utilizados en los templos no eran sólo el latín y el español. No faltaban las misiones religiosas en italiano, francés, inglés o alemán, así como la predicación en alguna lengua regional. En un informe de 1907 elaborado por el arzobispado acerca de la cuestión de la inmigración, se reconocía que las diferencias de idioma a veces se salvaban con el español: dada la diversidad de dialectos existentes, en especial entre los italianos, era "para los oyentes de más fácil comprensión que la propia lengua oficial de su nación". Y proseguía, con cierta cuota de exageración, que más allá de las diferencias de "lengua nacional" y "dialecto", lo que en verdad

era capaz de amalgamar a una población tan heterogénea era la propia religión católica:

> Sus centros sociales, sus cofradías, sus colegios, rebosan de todas las nacionalidades. Si bien siguen con sus tradiciones individuales para festejar alguna advocación determinada, en las demás distribuciones tendientes a mantener la fe, arraigar las buenas costumbres y mejorar la posición económica, se funden gustosamente en una sola entidad: la católica. Debido a ese hecho innegable ha podido decir un pensador que la religión es el medio más eficaz para la caracterización de la tan debida "alma argentina".[91]

Sin embargo, cabe dudar: ni el idioma ni el ritual eran suficientes para cohesionar un catolicismo plural, aunque no tan bien articulado. Las peregrinaciones de las comunidades de inmigrantes a Luján, muy comunes en las vísperas del Centenario, se hacían de manera fragmentaria, puesto que cada comunidad quería lucir su propia bandera nacional; incluso competían por exhibir engalanadas sus enseñas.[92] La nación y el idioma segmentaban más de lo que la iglesia hubiera deseado. Aun entre los creyentes de una misma fe es difícil dar con un movimiento católico integrado y homogéneo, menos todavía, masificado, al menos en la Argentina que se halla a caballo de los dos siglos. Iniciativas de pretensión homogeneizadora, incluso a escala nacional, no faltaron, pero son tantos los clivajes que lo atraviesan que las tensiones no son fáciles de superar.[93]

Recapitulemos: el género, el idioma y las diferencias socioculturales, incluso de clase, segmentaban el catolicismo del novecientos y ponían trabas a cualquier aspiración de integrarlo bajo un movimiento nacional, una aspiración que ganó fuerza en el fin de siglo, sin embargo. Las diferencias regionales, quizá más fuertes antaño, pesaron menos en el novecientos, tal vez, en la medida en que el país se vio territorialmente más integrado a través del estado y del ferrocarril. Así como Grote viajó por todas las provincias para promover la obra de los círculos de obreros, los obispos tam-

bién viajaron de diócesis en diócesis, ya fuese para celebrar sínodos, festividades marianas u otro tipo de evento religioso. La peregrinación "nacional" de 1903 al santuario de San Francisco Solano, en Santiago del Estero, fue sintomática en este sentido. Otros datos que pueden mencionarse son la celebración de reuniones periódicas del episcopado, la firma conjunta de diversos documentos, la participación mancomunada en 1902 en la campaña contra el divorcio, entre otros. Ello no quita, sin embargo, que no persistieran hondas diferencias regionales de todas maneras. En Córdoba, la tradicional fiesta de la Virgen del Rosario, que contó en 1896 con la visita del poeta Rubén Darío, quedó sometida a querellas casi pueblerinas.[94] En algunas diócesis, todavía a comienzos del siglo XX se escuchaban las oraciones *Ad petendam pluviam,* típicas de regiones cerealeras que dependían directamente de esa lluvia implorada. Las diferencias sociales, culturales, las vastas distancias y la menor densidad de población en algunas regiones del interior, hacían que fuera difícil uniformar las prácticas religiosas en todo el país, como pretendía el episcopado; no faltaría pintoresquismo en las procesiones religiosas de provincias, como bien retrató Joaquín V. González en *Mis montañas.* Ni siquiera podía enseñarse de manera uniforme el catecismo, dada la persistente brecha entre las ciudades y la campaña; en esta última, la alfabetización avanzaba más pausadamente y las arideces de la geografía condicionaban la vida, más austera.[95]

Ello se entronca con la propia presencia territorial de la iglesia. Desde los años noventa hasta el Centenario, las diócesis se duplicaron en la Argentina, pasando de cinco a once, con la creación de los obispados de Tucumán, La Plata y Santa Fe, en 1897, y los de Corrientes, Santiago del Estero y Catamarca, en 1907. Las más nuevas debieron construirse sobre bases prácticamente inexistentes: así el caso de Santa Fe, de crecimiento explosivo gracias a la bonanza de la pampa gringa.[96] (El presupuesto de culto, como era habitual, costeaba el alto clero; el resto se financiaba con colectas y aportes de los fieles, además de las subvenciones que a partir de 1895 se confirieron a través de la Lotería Nacional, fuente de ingentes recursos que se destinaron a culto y beneficencia, en especial en las provincias, no sin provocar competencias entre ellas

por tales prebendas.)[97] Así, la jerarquía eclesiástica se afianzó: cada obispo tuvo al menos un obispo auxiliar y un cabildo eclesiástico de cada vez más compleja composición, que en cada una de sus apariciones públicas se esforzaban por lucir con toda pompa. Una circular del arzobispado de Buenos Aires de 1891 recordaba que al alto clero deben prestárseles "todos los comedimientos y consideraciones que son debidas, y correspondientes a la clase y alto rango que ocupan en la jerarquía eclesiástica".[98] El boato debía exhibirse en todas partes, tanto en las provincias como en la capital, en el país y en el extranjero. Por ejemplo, en 1905, la recepción de la comitiva de obispos que acompañó al arzobispo Espinosa a su arribo en el puerto de Buenos Aires, de regreso desde Roma, contó con banda de música, carruajes, desfiles bajo palio, e incluso fue recibida por el presidente Manuel Quintana, como si se tratara de personalidades del más alto rango.[99]

La proyección internacional de esta jerarquía eclesiástica cada día más suntuosa, señorial, no es menos importante. El esfuerzo por promover a la iglesia argentina en el escenario internacional, tanto regional como europeo, se advierte a simple vista. En primer lugar, las tratativas diplomáticas se agilizaron. Carlos Calvo, embajador argentino en Berlín durante el segundo gobierno de Roca, tuvo a su cargo diversas misiones ante la Santa Sede –en 1899, finalmente, se lo nombraría ministro plenipotenciario en Roma, con una extensión de sus credenciales diplomáticas–. Mantuvo numerosas entrevistas con León XIII en el marco de gestiones confidenciales, aunque esto implicara costosos viajes que el gobierno debió pagar en pesos oro.[100] Tan exitoso fue en sus negociaciones que al poco tiempo comenzó a hablarse de la posibilidad de que el Concilio Plenario Latinoamericano, que se proyectaba celebrar en breve, tuviera sede en la Argentina –nudo de comunicaciones de América del Sur con el Atlántico–, pese a que la iniciativa había sido propuesta originariamente por la iglesia chilena. Sin embargo, las crecientes tensiones limítrofes con Chile, que colocaron a ambos países al borde de la guerra, llevaron a que el papado resolviera su celebración en Roma, para mediados de 1899. Esto no enturbió sin embargo las relaciones de la Argentina con la Santa Sede: el gobierno nacional sostuvo los gastos del

séquito de los obispos, compuesto de veintinueve personas. Los prelados viajaron acompañados por sus obispos auxiliares y secretarios en una amplia comitiva que procuraba transmitir una imponente aureola de majestad. Al arzobispo le pagaron viáticos por un total de 3000 pesos oro, y 2000 a cada uno de los seis obispos con los que contaba el país.[101]

Diplomacia opulenta y señorial en torno del Vaticano y las demás Cortes europeas, que se verá afianzada por la suntuosa recepción que se le preparó en 1900 al internuncio Antonio Sabatucci, cuando arribó a Buenos Aires con rango de ministro plenipotenciario: ese legatario que colocaría a la Argentina entre los pocos países de Sudamérica que contaba con un representante vaticano de alto rango. La elegante vivienda que se le proporcionó al internuncio apenas arribado se sumaba a otros palacios católicos del novecientos. Entre ellos, se destacó también la nueva sede del Seminario Conciliar en Villa Devoto: en un predio de casi seis hectáreas, se levantó un edificio de dos pabellones separados por una capilla. Los costos de la obra se financiaron mayormente con colectas gestionadas por una comisión de damas de la alta sociedad –Mercedes Castellanos de Anchorena hizo levantar la capilla y fue quien más se comprometió con las obras–. Para la casa de la nunciatura también se hicieron muchas colectas que contaron con el aporte de importantes familias de la élite porteña, entre ellas, los Unzué, Ortiz Basualdo, Pereyra Iraola y Anchorena. Con estos apoyos, retribuidos a la brevedad con sendas condecoraciones pontificias, la nunciatura se instaló, en primer término, en un *petit hôtel* de la calle Riobamba, cerca del palacio del Congreso; pero más tarde la marquesa pontificia Adelia Harilaos de Olmos donaría por disposición testamentaria su palacio de la avenida Alvear, que es la sede actual.

El papa Pío X no tardó en expresar su agradecimiento, que redundó en beneficio de las familias de élite que apoyaron estas iniciativas. Había contactos directos, en efecto, entre algunos apellidos de alcurnia y la Santa Sede, facilitados por los frecuentes viajes a Europa.[102] (Las peregrinaciones a Europa y a Tierra Santa se volvieron una realidad a comienzos de siglo para aquellas familias que pudieran costearse todo el periplo.)[103] Las condecoracio-

nes pontificias arribaron con fluidez, y no tardaron también en hacerse frecuentes los títulos y honores concedidos al clero local; tanto es así que el propio arzobispo Mariano Espinosa fue designado conde romano.[104] En este contexto, el pedido argentino que tuvo lugar en vísperas del Centenario de celebrar un Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires no fue en absoluto extemporáneo: se hacía eco de la fuerte proyección internacional que había alcanzado la iglesia católica argentina en plena *belle époque.*

Pero en algún punto, quizás, era más sólida la imagen que el catolicismo argentino proyectaba a escala internacional que su propio arraigo en la sociedad, segmentada por la cuestión social y las diferencias de clase, el género, el idioma y, en menor medida, los regionalismos. De ahí que buscara la manera de entroncarse con la idea de nación, con la cual confiaba en superar algunas de estas fisuras. Era un signo de época, de todas maneras. En la Europa de fin de siglo, la nación se halló en sintonía con la expansión del imperialismo y la xenofobia, así como con la modernidad misma, la construcción de nuevos estados y la búsqueda de mecanismos para integrar cultural y políticamente a sus poblaciones. Por eso, la nación resultó polisémica: podía ser un salto adelante, en la medida en que permitiera ampliar horizontes, dejar en el pasado los provincianismos y las tradicionales identidades ancladas en el terruño. Podía, también, ser una invitación a la intolerancia y el autoritarismo, cuando se aferraba a definiciones esencialistas y exclusivistas.

En la iglesia del novecientos, la identificación con la nación fue a la par de una relectura mítica del pasado, en la que el catolicismo se presentó como un actor clave del proceso revolucionario inaugurado en 1810, un relato que cobrará intenso predicamento a medida que nos aproximemos al Centenario, pero que puede ya encontrarse en la oratoria católica de los años noventa.[105] Con este discurso de tono nacionalista, no ha de sorprender que se adviertan visibles acercamientos con el ejército: desfiles militares en ocasión de alguna fiesta patronal; la realización de la misa de los conscriptos, que comenzó a celebrarse en 1901, en coincidencia con la Ley Riccheri, que estableció el servicio militar obligato-

rio y alentó la profesionalización de esa fuerza; la directa presencia de batallones armados, que servirían de garantes del orden en las festividades religiosas, incluso en los Te Deum que acompañaban las fiestas patrias.[106] Tampoco faltaron en algunas parroquias y colegios católicos de varones los polígonos de tiro, como es el caso del Colegio Pío IX de los salesianos o el San José de los bayoneses, que competirían con los colegios de varones más importantes, incluso los nacionales, en los torneos oficiales de tiro, organizados por el Ministerio de Guerra. En este contexto, más aún, no debería extrañar que en 1909 el arzobispado dispusiera que todas las campanas de las iglesias porteñas se echaran a vuelo en signo de duelo por el asesinato del jefe de policía, coronel Ramón L. Falcón, plegándose así a los honores oficiales dispuestos por el gobierno de Figueroa Alcorta.[107] Para añadir otro ingrediente, señalaremos que ese año se creó la vicaría general de la marina, que se sumaría a la del ejército (las dos armas que existían en aquel momento). El clero castrense se vio jerarquizado a su vez cuando el obispo Gregorio Romero, un conspicuo prelado del novecientos, muy cercano a las élites políticas –fue diputado conservador por la provincia de Santa Fe–, se hizo cargo de la primera de estas vicarías.[108]

Próximo al ejército y al gobierno, además de sostener estrechos vínculos con las élites políticas y sociales, el catolicismo difícilmente podría sustraerse a la acusación de ser más amigo de los sectores poderosos de la sociedad que de los más humildes, e incluso desprotegidos (no ha de extrañar que años después la encontremos en las bases de la Liga Patriótica Argentina y de la Asociación del Trabajo). Las discrepancias que surgieron en torno al modo en que debía abordarse la cuestión social entre los círculos de obreros y la Liga Democrática Cristiana también tenían que ver, en cierta medida, con esta cuestión. La suntuosidad de algunas prácticas religiosas no tardaría en despertar la acerba crítica de tono anticlerical por parte de quienes deploraban tamaño despliegue de lujo y ostentación. No hacía falta ser socialista, masón o anarquista para poner esto de relieve. Un aviso de cigarrillos publicado con recurrencia en *Caras y Caretas* en la primera década del siglo mostraba a un fraile muy bien vestido, con sobrepeso,

que fumaba placenteramente, en una pose muy alejada de la austeridad monástica. La iglesia insistió una y otra vez, sin embargo, en que el catolicismo trascendía las diferencias sociales, de clase, de género, de idioma y se identificaba con la nación toda. Era un argumento que tenía sus limitaciones, producto de los propios claroscuros del catolicismo del novecientos. Nada lo pondría a prueba como los festejos del Centenario.

3. Nación, democracia, clase

El Centenario ensalzó el nacionalismo, acompañado por el clima optimista de las postrimerías de la *belle époque*. Un nacionalismo al que el catolicismo se plegó sin dificultades, ya que le permitía no sólo presentarse como un actor de primer orden en las celebraciones de la hora y superar tal vez sus propias contradicciones, sino también postularse como portador de una cosmovisión esencialista que se creía capaz de interpelar a la sociedad toda. El catolicismo se lanzó, además, a la búsqueda de una mayor integración institucional –despertó la urgencia por la nacionalización del laicado, ya fuese a través de la consolidación de los círculos de obreros o la creación de nuevas organizaciones de alcance nacional–, y entretanto se modernizó en sus estrategias, en más de un sentido. El Centenario, primero, y la ampliación del sufragio en un sentido democrático, luego, presionaron con contundencia para que el catolicismo tomara conciencia de la necesidad de diversificar su estrategia, tendencia que se afianzó en 1916, con la celebración del primer Congreso Eucarístico Nacional: avanzar en todos los frentes a un mismo tiempo sería su principal apuesta. Sin embargo, los conflictos sociales que traería consigo la Primera Guerra Mundial, entre otros factores, pusieron un techo a tamaña aspiración. La "cuestión social" terminaría por acaparar toda la atención de los católicos, tal como puso en evidencia la celebración en 1919 de la Gran Colecta Nacional.

LUCES Y SOMBRAS DEL CENTENARIO

Que la iglesia católica se plegara a los festejos del Centenario no resulta sorprendente. Intentó, primero, celebrar un congreso eucarístico internacional, con el recurso a la Santa Sede. Cuando

la iniciativa fracasó, se decantó por organizar una "peregrinación del Centenario" a Luján, además de participar efusivamente en las ceremonias oficiales, a las que acompañó con Te Deum. La voz de monseñor de Andrea, desde el púlpito de la catedral, coronó las festividades con una oración patriótica en la que celebró su éxito: desde ese punto de vista, representaba un inesperado "resurgimiento del patriotismo". Ante todo, lo que exaltaba era el clima de armonía e integración social en el que se desarrollarían los festejos: "Ni el sexo, ni la edad, ni la política, ni la condición social han podido detenernos en esa impulsión misteriosa que nos llevaba a agruparnos en torno de nuestra bandera".[109] Como si una sociedad hasta entonces bastante compartimentada hubiera podido amalgamarse dejando a un lado todos sus clivajes. El espectáculo "de nuestro pueblo concurriendo en masa" lo sorprendió. Los festejos fueron un éxito –recalcó–, paradójicamente favorecidos por la propia incertidumbre que los precedió. Según De Andrea, "aquellas siniestras amenazas", fruto de las "ideologías disolventes" en boga –baste recordar en este sentido la bomba arrojada durante una función en el Teatro Colón– no fueron más que una "feliz provocación", insinuó, que contribuyeron a magnificar todavía más los festejos, de cuyas posibilidades de éxito *prima facie* podía dudarse. El optimismo de De Andrea reflejaba bien el clima del momento. La iglesia se sentía reafirmada en su convicción de haber sido un actor fundante de la nacionalidad argentina, como afirmara el capellán castrense Agustín Piaggio –más tarde vicario general de la armada– en una obra premiada en el Centenario, con el visto bueno del arzobispo Espinosa.[110]

Sin embargo, pese a la masiva y compacta adhesión que la iglesia prestó a la festividad nacional, es posible también entrever matices en su seno. Menos optimista fue, por caso, Gustavo Franceschi. Joven e impetuoso clérigo de un perfil intelectual ya netamente definido, con amplia labor en el periodismo católico, Franceschi oficiaba en aquel momento de redactor de la revista del arzobispado de Buenos Aires, publicación que, por ser oficial, gozaba del respaldo de la jerarquía, pero tenía escasa circulación por fuera de los estrechos ámbitos eclesiásticos. En un artículo titulado "Cien años de República", Franceschi trazó un balance –su

propio *juicio del siglo*– en el que no había espacio para ser tan optimistas. Aun sin discutir de lleno la pujanza de la economía argentina del Centenario, y sus progresos, Franceschi puso en duda lo saludable de su sistema político, desde una visión *fin-de-siècle,* decadentista y desencantada con la democracia, inspirada sobre todo en *El culto de la incompetencia* de Émile Faguet:

> Esta es la transformación radical que se observa en nuestra democracia entre el año de 1850 y el de 1910. Entonces se dirimían las contiendas por el mando en los campos de batalla; [...] hoy las contiendas se dirimen mediante un *do ut des* asqueroso, su campo de batalla es la bolsa y no hay elocuencia más irresistible que la de un cheque.[111]

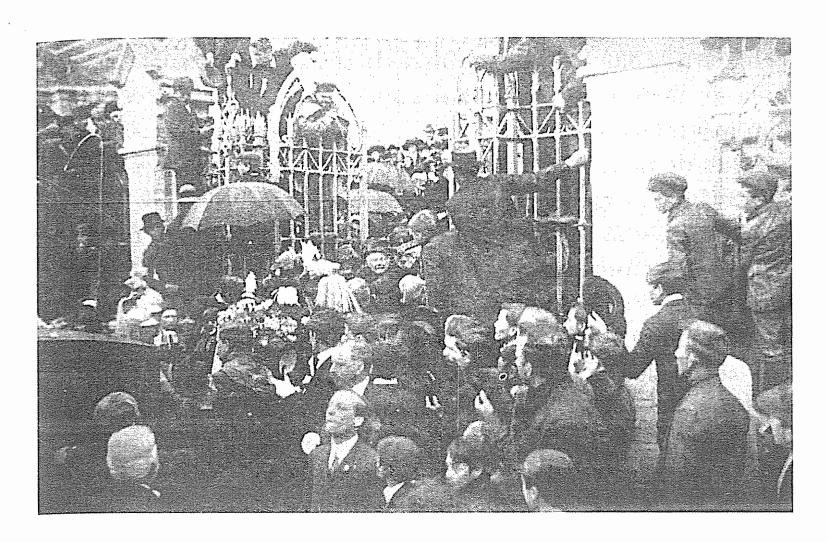
Con idéntica aprensión para con el clima optimista del Centenario, se posicionó el catolicismo ante los visitantes extranjeros de la hora, en especial, aquellos de origen francés. Las visitas de Jean Jaurès, Anatole France y, sobre todo, Georges Clemenceau, fueron recibidas con hondas suspicacias. Socialistas, radicales y republicanos impulsaron en la Francia del novecientos la disolución de las congregaciones religiosas, a las que se les retiró la administración de un sinnúmero de escuelas católicas, y apoyaron la separación de la iglesia y el estado, para mayor escándalo del catolicismo argentino, muy sensible a los debates franceses en especial. En 1910, la figura más denostada por los católicos fue Clemenceau, por su explícito apoyo a estas medidas (en los círculos de obreros, se lo acusó de masón, entre otras tantas cosas). Así, en la primera década del siglo XX, el catolicismo argentino amenazó con apartarse de su bien instalada francofilia y, sin mayores dificultades, salió a buscar refugio en el remozado hispanismo que encarnaría mejor que nadie Manuel Gálvez, con *El solar de la raza* (1913). No obstante, y a pesar del fuerte impacto del 98 español, el divorcio del catolicismo argentino con la cultura francesa no llegó a ser absoluto, cabe recalcar, como pone en evidencia la visita del abate Louis-Albert Gaffre, invitado para dar un ciclo de conferencias en el Teatro Odeón en octubre de 1910, con el no oculto propósito de intentar reconciliar el catolicismo argentino con la cultura y la

intelectualidad francesas, puesto que Gaffre encarnaría la "Francia sana", según publicaba el diario *El Pueblo.* De hecho, Gaffre fue presentado como un neto contrapunto del controvertido Clemenceau, y con este mismo sesgo concluyó su gira sudamericana en Río de Janeiro.[112]

Claro que estos sutiles matices en la adhesión del catolicismo al Centenario no podían siquiera sospecharse en las fotos que publicó *Caras y Caretas* en ocasión de las fiestas religiosas de 1910, desde la celebración de Semana Santa en abril, hasta la peregrinación que en junio acompañaría a la carismática infanta Isabel a Luján, todas ellas con despliegue de vastos cortejos en los que se destacó la presencia masculina, incluso con notables columnas de gente de a pie. Fue quizás esto mismo lo que sorprendió sobremanera a monseñor de Andrea. No fueron festejos en los que se desfilara en silenciosa oración, sino que pusieron en evidencia el bullicio de un sinnúmero de varones de perfil social popular, en un claro reflejo del intenso trajín urbano que para esa época había comenzado a adquirir Buenos Aires:

> Una enorme multitud comenzó a congregarse ante el palacio del arzobispado. La multitud crecía por momentos y redoblaba sus pedidos. [...] En seguida la multitud que ya iba tomando un incremento colosal en un clamoreo que imponía, pedía que hablara monseñor de Andrea. [...] [Sus] palabras causaron un entusiasmo que rayó en el delirio y *la inmensa muchedumbre formada en su casi totalidad de hombres* no cesaba en sus vítores y aplausos hasta que monseñor de Andrea con otro arranque pidió para terminar [...] entonasen juntos el himno nacional. La multitud cantó y después prorrumpió en nuevas manifestaciones de aclamación.[113]

La crónica periodística sin duda exageraba el aspecto masivo y compacto de la movilización. En rigor, el catolicismo del Centenario se hallaba lejos de ser un movimiento integrado, si bien es cierto que se haría cada vez más fuerte su aspiración a mostrarse como tal. Un ejemplo que ilustra estas tensiones lo podemos ad-



La visita de la infanta Isabel a la basílica de Luján, vista desde una calle aledaña. La gente se agolpa, e incluso hay quien se trepa a la reja. **Fuente**: *Caras y Caretas*, 28 de mayo de 1910.

vertir en la propia visita a Luján de la infanta Isabel, acompañada por gran cantidad de católicos españoles, en compacta columna. El evento llamó la atención como exponente del naciente "catolicismo de masas", por llamarlo de alguna manera. Sin embargo, no era cuestión de ilusionarse: los españoles solían tener de ordinario grandes dificultades para organizar peregrinaciones masivas que los congregaran tras su bandera nacional. En 1910, tan sólo la presencia de la heredera al trono, ícono visible de la monarquía, tuvo fuerza suficiente para reunirlos en una peregrinación *española*, capaz de superar los regionalismos peninsulares, que se reproducían fielmente en el asociacionismo católico de los españoles inmigrantes. Tanto es así que la Sociedad Española de la Virgen del Pilar, que reunía lo más granado de la élite católica española de Buenos Aires, prefería peregrinar al pueblo de Pilar, su devoción favorita, en lugar de Luján. La dispersión de los católicos de origen español, fragmentados en distintos santuarios, según sus preferencias e inclinaciones, dio lugar a una larga polémica en el diario *El Pueblo*: un anónimo colaborador –tal vez

Félix Ortiz y San Pelayo, patriarca de la comunidad católica española de Buenos Aires, además de decidido carlista– reclamaría con insistencia que todas las peregrinaciones españolas se organizaran de manera compacta y masiva, con destino al santuario de Luján. Se esperaba que este sirviera de faro no sólo para los argentinos, sino también para los propios españoles, a fin de superar sus regionalismos, y se insistía:

> Vayamos a peregrinar a Luján, en cuyo santuario, por ser nacional [...] la idea religiosa permanece pura, sin perjuicio de que allí los aragoneses verán a su Pilarica, los catalanes a su Montserrat, los bilbaínos a su Begoña, los madrileños a su Virgen de La Paloma.[114]

Las limitaciones del nacionalismo predicado y practicado por el catolicismo argentino se advierten también en las celebraciones regionales en los años del Centenario. En 1910, la peregrinación "nacional" a Córdoba –nudo geográfico que, según se esperaba, facilitaría el acceso masivo desde todas las provincias– contó con delegaciones de todo el país, pero cada una de ellas tomada por separado apenas excedía la centena de personas.[115] La coronación de la Virgen de Cuyo en 1911, por su parte, que contó con una corona confeccionada sobre la base de joyas donadas por damas mendocinas, en un ademán que remedaba la gesta sanmartiniana, tuvo más impacto regional que nacional propiamente dicho: contó con la presencia de los gobernadores de provincia y de la iglesia chilena, pero no asistió el presidente Roque Sáenz Peña.[116] En suma, el brillo del Centenario tenía también sus opacidades.

CÍRCULOS DE OBREROS Y NACIÓN

Los círculos de obreros constituyen un enclave decisivo para analizar los vínculos entre catolicismo y nación. Su composición interclasista y su proyección por todo el territorio facilitaron las cosas, así como otra serie de transformaciones que atravesaron en la

segunda década del siglo XX. Para el Centenario, no sólo gozaban del respaldo de los sectores sociales más encumbrados, sino que además también tejieron estrechos vínculos con el poder. El presidente Sáenz Peña, próximo al movimiento católico –un fiel aliado para su programa reformista–, estuvo presente, por ejemplo, en la ceremonia de inauguración de una modesta sede barrial de los círculos de obreros, de la parroquia de San Cristóbal, en Balvanera. El vicepresidente Victorino de la Plaza tuvo por su parte un gesto similar cuando se acercó a la iglesia de Santa Felicitas para inaugurar un comedor popular.[117] El gobierno reformista, impulsor de la ley electoral de voto secreto y obligatorio que sería sancionada en 1912, desde luego veía con buenos ojos acercarse a una institución como la Federación de Círculos de Obreros, que combinaba bien su retórica popular, aunque no clasista, con sus modales burgueses.[118] Los círculos habían pulido su perfil a lo largo de casi dos décadas de existencia, y más en la ciudad de Buenos Aires. Habían comenzado por barriadas más o menos populares, pero terminaron asentándose en todas partes, y adquirieron a lo largo del trayecto fuertes dosis de respetabilidad. El Círculo Central ilustra este aspecto: estrenó en 1907 una nueva sede de la calle Junín a pasos de avenida Santa Fe, con sala de cine de primer nivel para la época –tenía palcos, galería y refinadas butacas–, frecuentada por gente de distintas clases sociales, desde familias acomodadas hasta otras de perfil más humilde, si bien en ascenso.[119]

Esto no significa que los círculos, de tanto acercarse a las élites, se apartaran de la acción social entre los sectores populares. Colaboraron, junto con el arzobispado, en paliar la situación provocada por recurrentes inundaciones en barrios como Barracas, La Boca y Pompeya –si bien no fueron los únicos grupos católicos que lo hicieron–, y también impulsaron distintos proyectos para atender los problemas de la vivienda y la educación popular. Se preocuparon además por el alza en los precios de los productos básicos que consumían las familias más humildes y fomentaron el cooperativismo, a fin de proporcionar a sus socios precios más ventajosos que los ofrecidos por las grandes tiendas comerciales. El cooperativismo se hallaba en franca expansión, tal como puso en evidencia en 1911 la fundación del Museo Social Argentino,

que abogaría por un abandono del liberalismo doctrinario, en pos de introducir moderadas reformas e iniciativas inspiradas en el colectivismo y el mutualismo.[120] En neta sintonía con estas tendencias –los lazos entre el Museo Social y el catolicismo fueron muy estrechos–, los círculos de obreros fundaron en 1912 La Cooperación, una cooperativa que ofrecería alimentos y otros enseres domésticos con descuentos de al menos un 10% para sus socios. En la parroquia de Barracas, por su parte, se estableció también otra cooperativa que se denominaría "La Justicia Social" y cumpliría idénticas funciones.[121]

Siempre con un sesgo reformista, los círculos de obreros alentaron la legislación social en torno a diferentes temáticas: fijación de la jornada laboral, respeto por el descanso dominical (un reclamo de larga data en ámbitos católicos, ya fuese con argumentos teológicos o higiénicos, puesto que en este punto ambos se solapaban y alternaban en la práctica, sin provocar mayores estridencias), protección al trabajo de niños y mujeres, jubilaciones, seguros de enfermedad y accidente, vivienda y establecimiento de agencias de colocaciones reconocidas por el estado.[122] Varios factores posibilitaron que los círculos comenzaran a encontrar cada vez más eco en los poderes del estado en la década del Centenario. Ante todo, no es un dato menor el clima reformista que rodeó al saenzpeñismo, proclive a escuchar a las más lúcidas voces católicas. Por otro lado, el arribo de Arturo Bas y Juan F. Cafferata a la Cámara de Diputados en 1912 permitió que muchas de estas demandas comenzaran a encontrar eficaces tribunos parlamentarios; la labor de estos dos diputados cordobeses del Partido Constitucional (católico) sostuvo estrecha relación con los reclamos de los círculos de obreros en más de un sentido.[123] Además, en 1912, la llegada a los puestos directivos de la federación de monseñor Miguel de Andrea como director espiritual, y de Alejandro Bunge, que quedaría a cargo de la Junta de Gobierno de la institución, no puede ser minimizada, puesto que Bunge no sólo era economista, sino que además estaba en contacto con el Departamento Nacional de Trabajo (DNT), con el que colaboraría en el área de estadísticas. Fundado en 1907, a lo largo de sus primeras décadas de existencia el DNT se destacó por el desempeño de

tareas de investigación, ancladas en las ciencias sociales, y elaboró informes que servirían de base, entre otras cosas, para que los círculos y los legisladores católicos pudieran justificar sus reclamos de legislación social y obrera.[124]

Las nuevas autoridades de los círculos, que dieron lugar a recelos por parte de quienes hubieran preferido la continuidad de Grote, su fundador, en lugar del joven De Andrea, a quien se acusaba de dar prioridad a sus contactos entre las clases altas, debieron atajarse de las críticas que rondaban la institución. No ignoraban las acusaciones de ser amarillistas y de estar atados al paternalismo de la burguesía. Contra ello, Bunge propuso que los propios obreros tuvieran participación en el nivel directivo de los círculos de obreros, y que los altos cargos no quedaran sólo en manos de los notables, como había ocurrido hasta entonces.[125] Los nuevos dirigentes alentaron también la formación de sindicatos "verdaderos", según se decía, algo que durante la gestión de Grote había provocado áridas discusiones, en especial luego de la fundación de la Liga Demócrata Cristiana. Desde 1912 se proyectó establecer una federación sindical asociada a los Círculos, que recién sería fundada en 1917 bajo el nombre de la Federación Profesional Argentina. En ella prevaleció un tono conservador, como era de esperar: la aceptación de los sindicatos como vía válida para los reclamos de las clases trabajadoras conviviría con la condena hacia la huelga como medida de fuerza gremial. Como dijo el propio De Andrea, años después, se trataba ante todo de armonizar capital y trabajo: "Les hablábamos de deberes más que de derechos".[126]

Otra novedad que la nueva gestión trajo consigo fue la intención de interpelar mejor a las mujeres, con quienes De Andrea tendió estrechos lazos desde comienzos de siglo, pero sin que se les reconociera lugar alguno en los círculos. En este sentido, la incorporación de Celia Lapalma de Emery, una figura destacada de la labor socialcristiana femenina, como colaboradora estable en el boletín de la federación no es un dato insignificante. Lo mismo cabe decir de la colaboración que los círculos le prestaron a la Caja Dotal de Obreras, una iniciativa de María Unzué de Alvear para promover el ahorro y las "sanas" costumbres entre las



Los Círculos de Obreros salen a la calle. Pancarta católica en movilización de 1913. Es clara su defensa de valores conservadores. **Fuente:** *El Trabajo*, noviembre de 1913, p. 9.

trabajadoras. Por otro lado, se destaca una marcada preocupación por integrar mejor a los inmigrantes ultramarinos, en especial, a los italianos, que gracias a los círculos podrían encontrar a su llegada al país agencias de colocaciones en su propio idioma –esta era la novedad–, para facilitar su búsqueda de empleo; pero la iniciativa no tardó en despertar suspicacias en las mutuales italianas, que la vieron como una amenazadora competencia.[127] Era un primer intento, seguramente tardío, de atender a los inmigrantes desde los círculos de obreros.

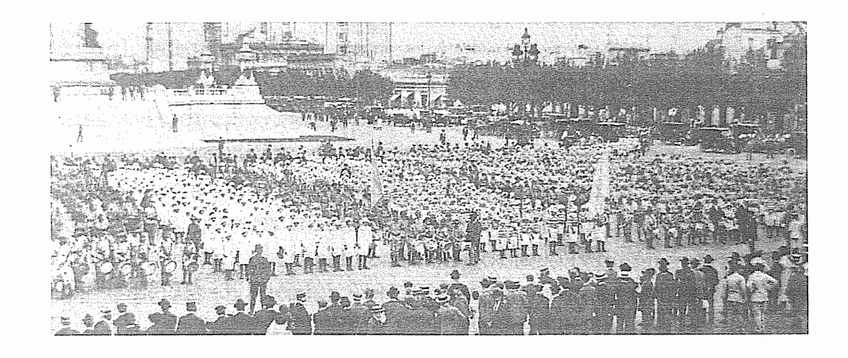
Por otra parte, también se tomaron medidas para mejorar la disciplina interna. Se procuró integrar y acercar los distintos círculos de todo el país, mediante una publicación de propaganda de distribución gratuita (*El Trabajo*) que serviría para homogeneizar el discurso de la institución, hacia dentro de cada círculo, o bien hacia fuera, de cara a la sociedad. Hubo también en la nueva gestión una preocupación muy fuerte por someter a controles estrictos el funcionamiento interno de cada círculo, exi-

giéndoles que cumplieran adecuadamente con sus funciones mutuales, puesto que había abundantes denuncias de que por escasez de recursos, muchos habían dejado de brindar los servicios de salud que debían atender por reglamento. No menos importante fue para la gestión "andreísta" la difusión de valores patrióticos. Este sesgo no era nuevo en los círculos –recordemos que el Himno Nacional estaba integrado a todas sus actividades–, pero De Andrea se encargó además de recalcar la necesidad de izar la bandera en las fiestas cívicas y ofrecer conferencias de contenido patriótico.[128] Esta era la asociación católica que se encontraba mejor preparada para difundir valores patrióticos y nacionalistas, gracias a su composición interclasista, a la vez que cosmopolita: puesto que no estaban atados a ninguna identidad regional o de clase, podían colocar la bandera argentina por encima de todo.

El alcance nacional de los círculos se afianzó en el territorio durante las primeras décadas del siglo: de 1900 a 1914, se duplicó su número de socios, hasta superar los veinte mil en todo el país, distribuidos en setenta círculos localizados en espacios urbanos, en la mayoría de los casos. (En ámbitos rurales, en cambio, se destacó la labor de la Liga Social Argentina, fundada por Emilio Lamarca, que promovió el cooperativismo agrario en clave católica, en especial entre chacareros y arrendatarios.) Su crecimiento coincidió con una extraordinaria oleada ascendente de las sociedades de socorro mutuo en la Argentina. No obstante, si uno coloca los círculos en este panorama general, podrá advertir que su crecimiento no fue tan extraordinario si se comparan los datos existentes con los de otras asociaciones que verificaron un pico de expansión hacia 1914, según los datos disponibles.[129] Por ende, uno puede relativizar los éxitos alcanzados por los círculos de obreros, ya que en el cuadro general de las mutuales existentes en la época reunían a poco menos del 10% del total de afiliados. Y su crecimiento en números absolutos pierde densidad al quedar situado en una perspectiva más amplia. Sin embargo, los círculos componían una de las principales columnas que articulaban el catolicismo argentino del Centenario a lo largo del país, a falta de otras organizaciones del laicado de alcance verdaderamente nacional.

Otras asociaciones católicas que procuraron apuntalar el vínculo entre catolicismo y nación en los años del Centenario fueron los coros y bandas de música que, engalanados para la ocasión, acompañarían las columnas de los círculos de obreros en sus movilizaciones callejeras. Uno de sus cantos recurrentes era, de hecho, el Himno Nacional. Los salesianos tuvieron un papel decisivo en su organización, entre los alumnos y ex alumnos de sus colegios de varones, así como en las parroquias que tenían a su cargo en Buenos Aires. Ritmaban las movilizaciones católicas y les daban cierto color, al mismo tiempo que le imprimían un sello de respetabilidad a cualquier movilización que, de esta manera, no podría pasar por ser perturbadora del orden. Hacia mediados de la década de 1910, comenzaron a aparecer acompañados, además, por los exploradores de Don Bosco, que prolijamente uniformados marchaban y hacían acrobacias gimnásticas.[130] El orden y el decoro, así como la buena conducta pública de las filas católicas, eran una obsesión que, como es de esperar, no siempre se ajustaba del todo bien a la realidad.

Coros, música, gimnastas y exploradores se hacían eco del creciente activismo de sectores medios que, temerosos de los desbordes que podrían producirse en una sociedad que avanzaba



Los batallones de Don Bosco, uniformados, toman las calles. **Fuente:** *Memoria del batallón primero del Colegio y Oratorio San Francisco de Sales en su primer aniversario, 1915-15 de agosto-1916*, Buenos Aires, Escuela Tipográfica del Colegio Pío IX, 1916, p. 69.

hacia su democratización, se volcaban a hacer un uso de la calle en el que se esforzaban, adrede, por cuidar las formas. Las presiones democráticas, tanto en un sentido político como social e incluso cultural, constituyeron el principal desafío que el catolicismo intentaría encauzar en los años que sucedieron a la Ley Sáenz Peña.

ANTE LA DEMOCRATIZACIÓN POLÍTICA, SOCIAL Y CULTURAL

La fecha de 1916 es significativa en múltiples sentidos. Fue el año en que se celebró en Buenos Aires el primer Congreso Eucarístico Nacional. Y coincidió también con un momento de efervescencia: no sólo por el Centenario de la Independencia que ese año se celebró con gran pompa, sino además por la asunción del presidente Yrigoyen, que inauguró la primera experiencia democrática argentina, fundada en la Ley Sáenz Peña de 1912. Por algo la peregrinación anual de los círculos de obreros realizada en mayo de 1916 fue comparada con las movilizaciones políticas: "La manifestación [...] recuerda a las grandes demostraciones populares realizadas algunos días antes de las últimas elecciones", señaló *La Prensa.*[131] En este mismo sentido, Roberto Gache, el cronista más punzante de la revista literaria *Nosotros*, se sorprendería de que el catolicismo despertara más curiosidad en el público porteño que la visita al país de la ya famosa bailarina estadounidense Isadora Duncan:

> Hubo una fiesta religiosa que sacó de su casa a media ciudad y la arrastró por calles y plazas durante horas, en días lluviosos y destemplados. Y hubo una mujer que a pesar de llegar consagrada por el mundo como maestra de su arte, no consiguió sacar a nadie de su casa ni menos de sus casillas. [...] A nuestra gente le resulta más fácil seguir creyendo en la eficacia milagrosa de una marcha que en la indecencia de una pantorrilla desnuda.[132]

El catolicismo daba muestras de intentar plegarse al clima de la hora. Apoyó al radicalismo en las elecciones presidenciales de 1916, ya fuera por intermedio del Partido Constitucional, conformado luego de la Ley Sáenz Peña, o a través de las páginas del diario *El Pueblo*, que recomendó sin ambages el voto por Yrigoyen. Compuesto por una conspicua élite católica que en su mayor parte eran abogados y ocupaban los primeros cargos en los círculos de obreros, el Partido Constitucional se hallaba a mitad de camino entre la lógica notabiliar anterior a la reforma electoral y la aspiración por convertirse en un partido de masas, sobre la base de un programa orgánico inspirado en la Constitución nacional y los valores católicos.[133] No eludió, de hecho, la realización de mitines y la propaganda masiva impresa en panfletos; deliberadamente, sus consignas solían evitar cualquier mención a su carácter confesional, lo cual le proporcionaba un cierto aire moderno: "Todos como un solo hombre a votar por la lista radical" fue su consigna.[134] El partido católico no tuvo suficiente fuerza electoral, sin embargo; apoyó en 1916 el voto radical para las presidenciales, pero tan sólo en unos pocos distritos presentó sus propios candidatos para las legislativas. Conscientes de que el sistema electoral no los favorecía puesto que la Ley Sáenz Peña reconocía nada más la representación de la mayoría y la primera minoría, con dos tercios y un tercio de los escaños respectivamente, el Partido Constitucional terminó por diluirse en el corto plazo, si bien hizo reiteradas campañas por promover una nueva ley electoral que permitiera la representación proporcional.[135] La avanzada de los católicos en ese terreno estuvo lejos de ser exitosa.

En otros frentes, sin embargo, su presencia no se podía ignorar. Las dimensiones de la movilización católica en ocasión del Congreso Eucarístico celebrado en Buenos Aires en 1916 sorprendieron a propios y extraños: desde la Plaza de Mayo hasta el Congreso, y desde allí, por la avenida Callao hasta Santa Fe, para culminar en la plaza San Martín. Al transitar por las avenidas, la columna recibía los aplausos de la gente. El congreso puso en evidencia el pujante activismo católico del Centenario. La crónica periodística destacaba que "ha sido quizá la primera vez que el elemento masculino católico forma en una columna de tanta magnitud".[136] Y la

propia iglesia se sorprendió cuando se dijo que habían asistido 200 000 personas.[137] Entre ellas, militares en traje de gala, bandas de regimientos de variopintos uniformes, que ritmaban con sus tambores el paso de la multitud, asociaciones católicas masculinas, femeninas y de jóvenes. Algunos llevaban estandartes; otros, se ubicaban a los costados sólo para mirar de lejos los desfiles. Y otros tantos saludaban desde los balcones o intentaban sumarse a último momento, amenazando con romper el orden que los militantes católicos se esforzaban tanto por preservar. Salir a la calle en movilización, incluso organizar un congreso eucarístico, era una manera de aceptar que las masas ganaban creciente visibilidad; sin embargo, al mismo tiempo se procuraba encarrilar esa participación en un sentido católico, ordenado, sin desbordes de ningún tipo.

También en los barrios el activismo católico se fortaleció: era otro frente más en el cual el catolicismo extendía su presencia tentacular. Las así llamadas conferencias populares, experiencia inaugurada en ese agitado año de 1916, sacaron el catolicismo a la calle y lo acercaron a barriadas humildes, con la idea de interpelar directamente a los sectores populares. La primera de estas singulares conferencias callejeras se celebró en Avellaneda, parroquia suburbana de perfil netamente obrero. A partir de allí se expandieron por las diferentes parroquias de la ciudad. Su principal figura –una suerte de orador estrella– fue Dionisio Napal, por entonces teniente cura de monseñor de Andrea en la parroquia de San Miguel, en el centro de la ciudad. En estas tribunas improvisadas, cuyo público estaba compuesto por hombres de la calle, Napal se volvió un orador experimentado, capaz de enardecer a multitudes que a simple vista se mostraban indiferentes, cuando no hostiles. A Napal le bastaría con subirse a un cajón que hacía las veces de tarima y perorar a viva voz: el sacerdote llamaba la atención de los transeúntes, para bien o para mal. Esta escena se repitió en distintos barrios, a veces marginales.

La tribuna de arrabal no sólo difundía las ideas socialcristianas y antisocialistas, en consonancia con la encíclica *Rerum novarum*, sino que además era una instancia que se proponía ayudar a que los barrios más marginales dejaran atrás su "incultura", objeto de

denuncia recurrente en la prédica católica, hasta en las pastorales del arzobispado. "Ir al pueblo" –el barrio– era una forma de apostolado civilizatorio en un territorio agreste donde no siempre los sacerdotes serían bien recibidos. Solían precaverse de los riesgos que entrañaba la excursión a los barrios bajos, inseguros, por medio de una "guardia de honor" compuesta por ex alumnos salesianos, por ejemplo. Las conferencias, de hecho, fueron objeto de incidentes violentos en diferentes escenarios de la ciudad, provocados por socialistas o anarquistas, o acusados de tales por los católicos, que los interrumpían con gritos subidos de tono. No es de extrañar que los "valientes de sotana" –en la retórica católica– fueran hostigados sistemáticamente por el diario *La Vanguardia.* Debido a todos los incidentes que provocaban, no tardaron en despertar suspicacias, incluso dentro del catolicismo: fueron cuestionados por su lenguaje directo, descuidado, en ocasiones pendenciero, tanto que se consideró necesaria la intervención de la autoridad eclesiástica para disciplinar sus actividades y prevenir eventuales desbordes.[138]

Salir a la esfera pública, una prioridad del catolicismo militante de entreguerras que comenzaba a ganar visibilidad, entrañaba riesgos, puesto que todos aquellos espacios por "conquistar", mundanos por definición, podían contaminar a los propios "apóstoles" que luchaban por ganar almas para el cristianismo. Veamos un ejemplo: hostigado por el exabrupto de un oyente callejero, Franceschi, también asiduo partícipe de estas conferencias, respondió a las bravuconadas de su interlocutor con una actitud igual de provocativa y desafiante, en un gesto que parecía digno de un torneo medieval entre caballeros armados: "no cambio mi sotana por el trapo rojo de ningún libertario, ni por la insolencia de ningún inculto", le espetó.[139] Dejó sin palabras a su antagonista, que sin duda había imaginado que por ser cura, carecería de suficiente belicosidad y se amilanaría al primer ataque. Franceschi salió airoso no tanto por sus virtudes sacerdotales o su sapiencia teológica, sino porque supo hacerse respetar de acuerdo con los códigos de las trifulcas callejeras.

Así las cosas, no sorprende que Franceschi se ganara antipatías dentro de las fracciones más conservadoras del catolicismo. En

1917, recibió los dardos que le lanzó sin sutileza Luis Barrantes Molina, un hombre de la militancia católica de base, autor de pequeñas obras publicadas en la colección "Lecturas católicas" de los salesianos, quien no tardaría en convertirse en una de las plumas más acerbas del diario católico *El Pueblo*. Franceschi acababa de publicar su primer libro, *El espiritualismo en la literatura francesa contemporánea*,[140] y recibió de Barrantes Molina duras críticas que se concentraban en señalar que Franceschi reivindicaba sin matices la literatura francesa del siglo XIX, imbuida de positivismo, naturalismo y materialismo, rasgos inadmisibles desde una perspectiva católica. Claro que Franceschi estaba lejos de reivindicar la literatura de Émile Zola o de Alphonse Daudet, autores impugnados por los católicos, pero aplaudía el surgimiento de una nueva generación literaria que desde la guerra franco-prusiana se habría volcado hacia el espiritualismo y el misticismo –entre ellos, los escritores Charles Péguy, François Mauriac, Paul Claudel–; también se interesó por el alejamiento del filósofo Henri Bergson del naturalismo. La conversión del crítico literario Ferdinand Brunetière, director de la prestigiosa *Revue des Deux Mondes*, a quien le sucedió el poeta François Coppée, tuvo también enorme impacto en el joven Franceschi.[141] Confió desde entonces en que pudieran surgir intelectuales capaces de contrapesar al grupo de *Clarté*, que se inclinó hacia el comunismo soviético en la primera posguerra. Sin embargo, Barrantes Molina, de manera bastante tosca, acusó a Franceschi de reivindicar autores materialistas, puesto que consideraba que si eran franceses, no podían ser otra cosa, a lo cual Franceschi replicó, con razón, que su crítico había hecho una lectura más que superficial de su libro. (Otra discusión literaria del mismo tenor se produjo a partir de la publicación en 1916 de *El mal metafísico* de Manuel Gálvez; Dionisio Napal lo atacó porque apelaba a recursos literarios del naturalismo, a pesar de que afirmaba denostarlo.)[142]

La reivindicación de la literatura francesa que hizo Franceschi, que ayudaría a que el catolicismo argentino se reconciliara con su propia matriz francófila, acusaba el impacto de la Primera Guerra Mundial. Desde el estallido de la guerra, la iglesia procuró mantener la equidistancia en el conflicto, en consonancia con la actitud

BIBLIOTECA
Selecta del Hogar

Constituída por los folletines que se han publicado en EL PUEBLO.

Obras todas cuidadosamente seleccionadas y que pueden ser puestas en manos de las señoritas más delicadas

Novelas cuya edición no se ha agotado todavía y que se venden en nuestra Administración al precio de cincuenta centavos cada tomo.

La Segunda Esposa .. (2 tomos)	Por E. Marlit.
La deuda de los Hallwyl	" J. Edhop
Los Hermanos Kipp (3 tomos)	" Julio Verne
El Testamento de Mr. Traves	" Mr. Alexander
El Crimen de Gramercy Park (2 tomos)	" A. K. Green
La Empresa............	" L'Ermite
Vía Libre (2 tomos)........	" E. Werner
El Doctor Nikola (3 tomos) ..	" J. Boothby
El Valbriant	Por Mme. Auguste Craven
Un secreto de familia	" E. Marlitt
Patria.	" Isaac R. Pearson
El Triunfo del Siglo	" Idem
La Hermosa Corsaria	" X. X.
La Pimpernela Escarlata	" La baronesa de Orczy
La Casa de Cárdenas	" M. R. Blanco Belmonte
Contra la corriente	" Pierre de Kohn
Las Invasiones Inglesas	" Isaac R. Pearson

Según revela este aviso, la preocupación por las sanas lecturas católicas –en clave moralizante– es muy temprana. **Fuente**: *El Pueblo*, 26 y 27 de septiembre de 1910.

neutralista que sostuvo el gobierno argentino; así, en agosto de 1914 convocó a una peregrinación "pro paz" a Luján: "Sin distinción de bandera, de lengua o de raza", aclaraba.[143] Desde entonces, proliferaron peregrinaciones de este tipo, que en realidad no seguían a rajatabla la neutralidad pregonada por el arzobispado: cada congregación de origen extranjero hizo la suya por su cuenta; así los alemanes (sacerdotes del Verbo Divino), los franceses e italianos, entre otros tantos. Los católicos franceses fueron sin duda los más militantes, puesto que no vacilaron en arremeter contra la barbarie alemana y denunciar sus excesos, algo ciertamente muy común entre los aliadófilos. La opinión católica francesa se fortaleció hacia 1917, con la visita del abate Louis Barthélemy Dabescat, que dio un ciclo de conferencias de claro sesgo

antialemán en el teatro Odeón, donde denunció el horror de la guerra de trincheras y las transgresiones de las convenciones de La Haya cometidas por los alemanes. Difícil, pues, no leer la reivindicación de la literatura y la cultura francesas por parte de Franceschi –a la sazón, francés de nacimiento– como una toma de posición en el conflicto, si bien tangencial. En 1918, finalmente, su inclinación aliadófila se hizo explícita con la publicación de su libro *La Democracia y la Iglesia*,[144] neto reflejo del espíritu wilsoniano de la hora.

Si bien quizás estas discusiones, y otras tantas, no hayan sido medulares para el catolicismo argentino, pusieron en evidencia dos cuestiones que sí lo eran: por un lado, que existía un incipiente campo cultural católico en el que se alentaba el debate crítico de textos y autores (no siempre con los mejores argumentos); por el otro, que el catolicismo argentino se hallaba lejos de mostrarse homogéneo a pesar de todos los esfuerzos realizados por amalgamarlo bajo la bandera nacional.

La preocupación católica por intervenir en los debates culturales respondió a distintos factores: la expansión de las matrículas escolares, incluso en el nivel secundario, dentro del sistema público o del católico, también con creciente proporción femenina; la multiplicación de públicos lectores gracias a la prensa escrita, las bibliotecas y aquellas editoriales que comenzaban a poner al alcance del lector libros cada vez más económicos; la proliferación de salas de teatro, fenómeno muy visible en Buenos Aires; algo similar cabe decir del cine, siempre temido en ámbitos católicos, pero al mismo tiempo difícil de eludir, dado el poderoso atractivo que ejercía en la sociedad de la época. Y más fuerte todavía se oirían las quejas contra el carnaval, fiesta popular por antonomasia, considerada de mal gusto por sectores católicos que la veían como una suerte de degradación cultural (actitud que compartían, por cierto, socialistas y anarquistas).[145]

El catolicismo se vio presionado a dar respuestas a las inquietudes y desafíos que suponían estas transformaciones culturales: un nuevo frente de combate se abre a partir de aquí. Basten algunos ejemplos: un grupo de damas católicas pidió en 1908 que, en nombre de la moral y las buenas costumbres, se censurara el

estreno de la ópera *Salomé* de Richard Strauss en el Teatro Colón, dado que la obra, que ya había provocado escándalos en diferentes teatros del mundo debido a su fuerte contenido erótico, incluía desnudos; la situación solía repetirse en exhibiciones de arte, donde se llegó al extremo de solicitar la colocación de hojas de parra en las esculturas, lo cual provocó la sonada mofa de Ricardo Rojas, que se burló de la mojigatería y el bajo nivel de cultura general del catolicismo en torno del Centenario.[146] Asimismo, una carta que dirigió a *El Pueblo* una madre intranquila por su hija, que leía a Maurice Maeterlinck en el Liceo de Señoritas, se hacía eco de una preocupación que seguramente reflejaba el ánimo de muchas madres provenientes de ámbitos católicos.[147] Otra denuncia hablaría de la circulación de libros pornográficos, "sólo para hombres", neto reflejo de la cultura de "los bajos fondos", en la sala de espera femenina de la terminal de trenes de Constitución –las salas de espera se diferenciaban según género–, que era la puerta de salida a Mar del Plata, balneario bastante exclusivo todavía.[148]

Contra todo ello, las novelas de Gustavo Martínez Zuviría (en su mayoría, escritas con el seudónimo Hugo Wast, como *Flor de durazno*, de 1911 y *Valle Negro*, de 1918), pronto convertidas en *best sellers*, ayudarían a contrarrestar, se suponía, los efectos juzgados perniciosos de la literatura puesta al servicio del lector popular. Pero con eso no bastaría. Si se quería moralizar *in toto* la cultura de masas, cine y libros en especial, era necesario contar con recursos propios que oponerle o, al menos, proporcionar a sus fieles algunas herramientas para saber elegir en la cada vez más copiosa oferta de productos culturales que asomaban, en especial, en las grandes urbes. Para los católicos y su prensa escrita, las editoriales que ofrecían libros populares eran eminentemente sospechosas: cantidad no es calidad. Al lector, al espectador, había que entrenarlo como tal. En Buenos Aires, al igual que en Rosario, esta preocupación se hizo muy visible, pero a diferencia de esta segunda ciudad, donde se impulsaron reclamos dirigidos a la intendencia para prohibir, o al menos calificar, las funciones de cine –el concejal católico Bartolomé Morra, un hombre del Círculo de Obreros de Rosario, fue insistente en este aspecto–, en Buenos Aires no se

llegó tan lejos, al menos en ese momento.[149] De todas formas, había otras estrategias para intervenir en el campo cultural.

A fin de orientar a los espectadores de todas las salas, *El Pueblo* se inició en 1913 en la valoración moral de los espectáculos de cine y teatro, rubro que ya nunca más abandonaría. Era un neto reflejo de la efervescente escena local. (En teatro, se impugnaban distintas obras y autores, al mismo tiempo que se alababan otras: autores como Eduardo Marquina y César Iglesias Paz se convirtieron en los más recomendados.) El juicio cinematográfico de *El Pueblo* quería convertirse en el termómetro al cual debía recurrir el católico a la hora de elegir uno de los tantos espectáculos que se desarrollaban en la ciudad. Su intervención en ese campo fue muy temprana, si tenemos en cuenta que el papado se pronunció sobre el cine recién en 1936, a través de la encíclica *Vigilanti Cura.* (El estado, por su parte, comenzó a calificar las películas en la década de 1940.) La escala de valores utilizada en la prensa católica era por demás enrevesada:

> A) Obra aceptable.
> Av) Obra aceptable aunque vulgar. O sea, para personas de una educación no muy refinada.
> R) Recomendable.
> E) Escabrosas. Las que por incidencias de su acción, frases de sus diálogos, detalles coreográficos o escénicos ofendan los sanos principios y las buenas costumbres sin que la inmoralidad sea su tema dominante.
> M) Malas. Las de tendencias contrarias a la verdad religiosa. [...]
> Mm o Em) Malas o escabrosas, pero en música.
> P) Pornográficas. Las que colman toda medida en el sentido de la inmoralidad.[150]

Si bien todos los espectáculos escénicos no podían sino inspirar suspicacias, la aparición de puestas teatrales con contenido religioso que comenzaron a difundirse en fechas centrales del calendario católico –Semana Santa, Navidad– obligaron pronto a los católicos a comenzar a ser más indulgentes con la cultura de ma-

sas, en plena expansión. Las personas verdaderamente devotas no debían volcarse por esos espectáculos vulgares, se decía; pero había que hacerse a la idea de que esas obras podían también servir como "vehículo de conversión".[151] Así, cine y teatro se volvieron, si no recomendables, al menos tolerables, lo que no era poca cosa.

El catolicismo también procuró mostrarse receptivo con respecto a las novedades literarias, ensayísticas y científicas. La creación de la primigenia Universidad Católica en 1910 –si bien no logró perdurar en el largo plazo– se hacía eco de esta preocupación por elevar el nivel cultural del clero y el laicado católicos; no faltó en los círculos de obreros, a su vez, la iniciativa de fundar una universidad popular que brindara cursos de divulgación en sectores sociales más humildes: entre los asistentes a esos cursos se contó en alguna oportunidad el joven Atilio Dell'Oro Maini, más tarde fundador de la revista *Criterio*.[152] El clero, por su parte, se dio el lujo de contar con figuras ilustradas entre sus filas: Abel Bazán y Bustos, obispo de Paraná, que publicó un libro de viajes prologado por Joaquín V. González y como buen coleccionista que era, fomentó que el clero se aproximara al arte, a fin de cultivar su buen gusto;[153] Fortunato Devoto, futuro obispo auxiliar de Buenos Aires, que se formó en Física en París en la década del Centenario y más tarde desarrollaría una vasta labor en astronomía (llegó a dirigir el observatorio de La Plata); Alberto Molas Terán, que estudió Letras en París y luego sería convocado para dirigir *Criterio*; y el joven Gustavo Franceschi, entre otros.

A ello hay que sumar la aparición de diversos centros de estudios. La Liga Social Argentina, fundada por Emilio Lamarca, sacó provecho del prestigio de su patriarca fundador para emprender una obra que no se agotaba en la labor socialcristiana, sino que se hacía extensiva a sus conferencias, cursos, publicaciones, libros, etc. Algunas parroquias, por su parte, establecieron sus propios círculos de estudios; existía por ejemplo uno muy activo que funcionaba en San Carlos (Almagro), donde Franceschi era asiduo invitado. Otros centros se llamaron Félix Frías, Tristán Achával Rodríguez, Juan Zorrilla de San Martín, etc. Los estudiantes católicos, tanto en la universidad nacional como en los colegios secundarios de varones, conformaron también sus propios centros. En

el Colegio del Salvador, funcionaba desde fines del siglo XIX la prestigiosa Academia del Plata, pero también se conformó en 1913 un Centro Católico de Estudiantes que nucleaba a alumnos de instituciones públicas y privadas. Funcionaba en el Círculo Central de Obreros y, además de dar cabida a conferencias y organizar distintas actividades culturales, publicó una "guía del estudiante" que llegó a editarse varios años sucesivos.

Pero fueron sin duda los centros de estudios destinados a las mujeres los que más brillo adquirirían en la década del Centenario. El centro Blanca de Castilla, fundado en 1916 entre las alumnas del Colegio de las Hermanas Adoratrices, en Barrio Norte, con el padrinazgo de Franceschi, combinaba las tareas propias de un centro de estudios (conferencias, biblioteca, etc.) con la promoción del sindicalismo cristiano femenino, ya fuese entre las costureras y las trabajadoras de Nueva Pompeya o entre las empleadas de comercio. Las jóvenes se acercaron a las obreras con la intención de promover leyes que mejoraran su calidad de vida, o bien ofreciéndoles distintos cursillos (idiomas, economía doméstica, etc.).[154] El Centro de Estudios Religiosos, por otra parte, fue sin duda un proyecto más ambicioso. Fue fundado a instancias de Teodelina Alvear de Lezica, en el marco de la Liga Argentina de Damas Católicas, y alcanzaría un lugar de cierto prestigio en la cultura católica de los años veinte, reconocido por personalidades católicas del ambiente local y del extranjero (luego se convertiría en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, habilitado para emitir diplomas).[155] Expresaba un avance en la independencia de la mujer, dado que se le reconocía un foro de debate y formación intelectual. No obstante, el hecho de que se tratara de un espacio pura y exclusivamente femenino marcaba un límite a dicha modernización, ya que en la práctica los grandes debates católicos tendrían su epicentro en los Cursos de Cultura Católica, fundados en 1922, con público sólo masculino; así, a largo plazo el Centro de Estudios Religiosos iba a convertirse en una versión algo edulcorada de aquel.

Pese a sus limitaciones, estos espacios de preparación cultural y social para las mujeres católicas reflejaron el intenso activismo que recibió su impulso con la Primera Guerra Mundial. La guerra

dio a la mujer un protagonismo social e incluso político –en varios países europeos trajo consigo el sufragio femenino– cuyos ecos se hicieron sentir también entre las católicas más remisas al respecto. En 1920, la canonización de Juana de Arco y de Margarita Alacoque (primera devota del Sagrado Corazón de Jesús) por Benedicto XV fue un símbolo del renovado lugar que ocuparía la mujer en la sociedad, incluso en los más atildados círculos católicos; supuso al mismo tiempo importantes gestos de reconciliación de Roma con Francia que no resultarían indiferentes al catolicismo argentino de los años veinte.

Recapitulemos: en el catolicismo se estaba desarrollando un incipiente campo cultural, aunque acaso no suficientemente homogéneo, ya que los grupos más activos y los oradores más renombrados se solapaban en diferentes foros, e incluso en ocasiones discutían entre sí. Coincidían en lo básico: en la necesidad de moralizar la sociedad, democrática, eruptiva, desbordante, y también la cultura de masas. En el seno de una sociedad que consumía con avidez *La Novela Semanal*, la cuestión se volvía tanto más acuciante, pues la brecha entre el catolicismo letrado, de salón, y la tribuna callejera amenazaba con ahondarse. De allí que las conferencias populares despertaran tantas suspicacias, a pesar de que monseñor de Andrea, que las apadrinaba, intentara mitigarlas, incluso disfrazarlas.

LA IGLESIA Y EL CONFLICTO SOCIAL DE POSGUERRA

Los contrastes eran muy visibles todavía en el seno del catolicismo. En pleno centro de Buenos Aires pudo presenciarse en 1917 una barroca procesión, digna de tiempos coloniales, que bajo palio circuló por Plaza de Mayo, para hacer entrega de la extremaunción al arzobispo Espinosa, cuya salud ya hacía rato había dado muestras de tambalear.[156] Por su parte, el nuncio luciría mitra dorada, de imponente aspecto monárquico, en más de un acto religioso. El horizonte democrático se perdía por completo de vista con este tipo de gestos, a la vez que se volvía difícil derribar

las barreras que separaban a los distintos sectores sociales. Si a ello le sumamos la conflictividad social que despertó la Primera Guerra Mundial, debido a su impacto económico sobre el trabajo, los salarios y los precios al consumo de los productos básicos, que desencadenaría una oleada de huelgas, algunas de ellas sumamente violentas, el desafío para la iglesia católica será acuciante: deberá enfrentar la acusación de estar más cerca de los ricos que de los pobres, una acusación tanto más preocupante en un momento de crisis social; sin embargo, tenía cierto asidero, ya que la institución supo cultivar estrechos vínculos con algunas fracciones de la clase terrateniente, mediante la caridad, las colectas, las donaciones o las recurrentes misiones religiosas en las estancias. Así las cosas, no será de extrañar que la iglesia católica no haya podido evitar involucrarse en la formación de la Liga Patriótica Argentina que en ocasión de la Semana Trágica actuó como verdadero grupo de choque al servicio de las clases propietarias.

Consciente de esta situación, en 1919 monseñor de Andrea dio impulso desde el episcopado a la Gran Colecta Nacional. Fue el fruto de sus percepciones sobre las transformaciones de la sociedad argentina en la inmediata posguerra. Los trabajadores organizados en sindicatos demostraban una fuerte capacidad de lucha, y si bien para entonces algunos de ellos llegaron a ser considerados "legítimos" incluso por la iglesia, no por ello dejaban de temerse las consecuencias del "odio" de clase. Los sectores altos se veían no sólo asediados, sino además crecientemente desprestigiados ante el avance de las masas urbanas, en el marco de una sociedad al borde del divorcio que, sin embargo, podría llegar a reconciliarse, se suponía, por obra de una vasta colecta realizada en beneficio de las clases populares. Así, la iniciativa tuvo un doble fin: no sólo encontrar un mecanismo para atender las necesidades populares, sino también para salvaguardar el prestigio de las élites, minado significativamente en medio de la creciente conflictividad social.

Las colectas, sabemos, formaban parte de la vida del catolicismo argentino desde tiempos casi inmemoriales. Cumplían funciones de todo tipo, incluso para afianzar los lazos comunitarios parroquiales. Pero la dimensión nacional de la colecta de 1919 era

novedosa aún en el seno de un catolicismo muy habituado a no superar una dimensión puramente local en esos casos. "Nacional" adquiere aquí una doble connotación: apelaba a todos los sectores sociales por igual, sin ningún clivaje en función de la pertenencia de clase, de manera que podrían colaborar en ella personas de cualquier condición, sin distinción alguna, al menos en principio; por otra parte, se esperaba convocar a habitantes de todo el país, sin recortes específicos por diócesis, provincias o territorios.

La estrategia que se utilizaba, calcada de las campañas emprendidas por la Cruz Roja para reunir fondos durante la Primera Guerra Mundial, se basaba sobre la conformación de equipos de colaboradores que recorrían la ciudad y visitaban a vecinos previamente censados. Cada cual podría colaborar con lo que estuviera a su alcance, sin montos preestablecidos, de tal modo que "todos" participaran. Una vez reunidos los fondos, cada equipo debía informar de sus logros a la "base" donde se llevaba la cuenta de lo recaudado. A lo largo de los diez días que duró la colecta, esa "base" se instaló en el selecto salón Prince George's Hall. Durante el almuerzo –un auténtico banquete– cada equipo rendía su cosecha de donaciones, y el que obtenía más fondos recibía algún tipo de obsequio. En general, los *teams* –se los denominaba en inglés, dándoles así aires de modernidad– que mejor se desempeñaron fueron los femeninos, en un neto reflejo de su intenso activismo de posguerra. Se instaló además una grilla en la que se volcaban día a día los resultados obtenidos, para ser exhibida públicamente: a este tipo de *ranking* se lo denominaba "termómetro". Cuando superó los $ 10 000 000 recaudados, el diario *El Pueblo* publicó, sin rodeos, que "el termómetro revienta".[157]

A pesar de los millones recaudados, no se puede exagerar el impacto de la colecta. Se desarrolló en dos etapas, una a fines de septiembre de 1919 y otra en el mes de diciembre. La primera se caracterizó por recaudar donativos de gran porte provenientes de apellidos de élite, así como de diversas entidades patronales y empresarias: la Unión Industrial Argentina, el diario *La Nación*, por ejemplo. Tan sólo en segunda instancia se emprendió la "etapa popular" de la colecta, dirigida a un público más amplio, disperso

a lo largo de la ciudad, que debió ser rastrillada por los *teams*: fue entonces cuando la colecta se extendió a los barrios. Esta última etapa marchó a paso de hormiga y se interrumpió a poco de andar, debido a las fiestas de Navidad y Año Nuevo, pero no fue retomada al año siguiente, de tal manera que podemos sospechar que no satisfizo las expectativas de los organizadores. Así, en la práctica, la colecta no tuvo una buena repercusión más allá de Buenos Aires, y no colaboraron en ella más que los sectores medios y altos de la ciudad: su alcance nacional es discutible.

De gran visibilidad pública, la Gran Colecta no tardó en ser objeto de furibundas críticas. Se la acusó de recaudar aportes de montos astronómicos cuyo destino o modos de administración no estaban claros; no tardaron en asomar denuncias de falta de transparencia, a tal punto que se habló del "gran calote nacional", una acusación que permanecería en el aire durante décadas. La iglesia debió hacer un esfuerzo por dar a publicidad rendiciones periódicas de ingresos y gastos. Además, quedó en entredicho el propio plan de construcción de viviendas populares puesto en marcha mediante colecta, dado que se proyectó construir simpáticos chalets de dos plantas, sin considerar que los círculos de obreros ya habían manifestado esta misma preocupación por la vivienda popular desde tiempo atrás, pero habían alentado la construcción de casas tipo "chorizo", más humildes.[158] Y todavía más irritante resultó el hecho de que la Gran Colecta no desdeñara aportes millonarios provenientes de un puñado de figuras aristocráticas cuyos nombres no se ocultaron: Adelia Harilaos de Olmos, María Unzué de Alvear, Guillermina Oliveira Cézar de Wilde y Nicolás Mihanovich, entre otros. No es de extrañar que la colecta haya sido acusada de ser sólo un intento simplista e incluso risible de solucionar la cuestión social y frenar el comunismo, como si con tan sólo eso bastara –en este sentido puede leerse a Manuel Gálvez–.[159]

El modo en que la colecta se articuló con la fundación de la Unión Popular Católica Argentina (UPCA), otra creación de monseñor de Andrea, también estuvo en el núcleo de la polémica. La UPCA respondía a distintos propósitos. Se ha dicho muchas veces que fue una estrategia de la iglesia para comandar, desde arriba,







Atractivos afiches de la Gran Colecta Nacional, donde se advierte la preocupación por la situación de la clase obrera, pero sin alusión alguna al carácter católico de la iniciativa. **Fuente**: *El Pueblo*, diciembre de 1919.

un proceso que centralizara las innumerables organizaciones del laicado, todavía dispersas y desarticuladas; esa iniciativa respondía nítidamente a los afanes disciplinadores de la Santa Sede. De Andrea añadió a esta interpretación un matiz sugerente: respondía a la necesidad de racionalizar las organizaciones del laicado, en especial las destinadas a la caridad y beneficencia, de modo que se eludiese el habitual derroche de esfuerzos personales de las mujeres y los hombres de la élite en obras poco coordinadas entre sí, que en realidad sólo servían para hacer relucir los grandes apellidos. Pero la UPCA no logró despegarse de las élites, y fue quizás esta la principal causa de su así llamado "fracaso". El hecho de que

sus cargos directivos permanecieran en manos de grandes apellidos se contradecía de manera flagrante con el carácter "popular" que se pretendió dar a la asociación; no faltaron en este sentido las críticas que provinieron, en especial, de parte de los círculos de obreros y diversos grupos juveniles católicos que no tardaron en expresar su decepción.[160]

La Gran Colecta y la UPCA fracasaron en lo esencial: amalgamar a un movimiento católico que pujaba por mostrarse cohesionado bajo la bandera nacional. Hacia fines de la década del Centenario, el clivaje que con más fuerza prevaleció en el catolicismo fue, en definitiva, de clase. Las mujeres comenzaron a ser integradas a lo más granado del movimiento católico, como demuestra el hecho de que en el seno de la UPCA se les reconociera un estatus prominente, a través de la creación de la Liga Argentina de Damas Católicas; todavía hacia el Centenario, las condecoraciones pontificias que arribaban a la Argentina se concentraban mayormente en manos masculinas, pero no tardarían en llegar en legión a las mujeres. La cuestión de los inmigrantes perdió espesor gracias a las políticas de nacionalización implementadas desde el estado, la integración y escolarización de los hijos, y la menor incidencia relativa que los inmigrantes tuvieron en la sociedad argentina luego de la Primera Guerra Mundial. No casualmente clausuramos este capítulo con las iniciativas de monseñor de Andrea: fue quien mejor advirtió, tal vez, la persistencia e incluso profundidad del cisma que amenazaba con fracturar en líneas de clase al catolicismo y a la sociedad argentina en la primera posguerra, e intentó servir de puente entre el catolicismo de salón y el de arrabal.[161] Si la Gran Colecta y la UPCA constituyeron el más acabado intento por parte del catolicismo de enfrentar los conflictos de clase –cada vez más agudos– con invocaciones a la nación, no cabe duda alguna de que fueron insuficientes para enarbolar la bandera nacional por encima de las diferencias sociales. La década de 1920 heredará estas contradicciones, y sumará las suyas propias.

4. Católicos *roaring twenties*
La "cuestión cultural" en pleno auge

Los años veinte suelen ser vistos como una perfecta antesala de la década de 1930 en lo que respecta al catolicismo argentino, como si con eso bastara para dar cuenta de su intenso activismo; así se pierden de vista su especificidad, sus características singulares, incluso originales. La formación de los Cursos de Cultura Católica sirvieron para forjar las élites de ese credo, que adquirirán gran visibilidad en los años treinta, cuando ganaron terreno sus expresiones más virulentas. El proceso culminó con la creación de la Acción Católica Argentina (ACA), que terminaría de amalgamar al laicado, supeditándolo a la jerarquía eclesiástica, según se ha señalado a menudo; por ende, a lo largo de esta década se habría afianzado la autoridad religiosa y la centralización eclesiástica, bajo la férula directa del episcopado, cada vez más estrechamente atado a la curia romana. En cierta medida, la romanización continuó su marcha ascendente, acompañada por continuos viajes a la Santa Sede, pero al mismo tiempo se tiñó de matices de todo tipo, proporcionados por diversos factores sociales, culturales y propiamente religiosos, de origen tanto local como transnacional. Así, en la Argentina la romanización no fue monocromática ni unilineal, de ahí que el concepto no nos resulte plenamente explicativo: el escenario religioso de los años veinte fue menos homogéneo y monolítico, y a la par, más difícil de domeñar de lo que suele imaginarse.

La década de 1920 reforzó, en efecto, la autoridad y todo lo que ella implicaba, dándole a la jerarquía eclesiástica un aspecto señorial que se verificaba en cada aparición oficial de sus máximos exponentes (no faltaron incontables gestos de deferencia). Por otro lado, sin embargo, esa autoridad se vio permanentemente

desafiada en los hechos por una sociedad y un catolicismo desbordantes, difíciles de controlar desde arriba. Según las palabras de una personalidad muy respetada en el catolicismo porteño –Abel Bazán, obispo de Paraná–, la primera posguerra trajo consigo un fuerte rechazo hacia la autoridad, producto de la expansión de sentimientos "ultrademocráticos" que redundaron en un fuerte "desdén, prescindencia y desprecio que la actual sociedad afecta tener para el clero".[162] Pomposa en sus formas, la autoridad religiosa no tardó en advertir cómo esa misma pompa podía volverse vacía de contenido. Así, era más débil de lo que tiende a pensarse, a pesar del trato deferente que se le solía prodigar en muchas ocasiones. Los años veinte, pues, son algo más que una antesala de la década de 1930 para el catolicismo argentino.

Las quejas de los obispos por la conducta de los fieles en el templo se agudizaron en esos años, y contemplaron aspectos que tiempo atrás habría resultado poco probable encontrar entre las reconvenciones habituales de la jerarquía católica: no sólo hubo descontento por los trajes femeninos poco apropiados, sino que se regañó a los fieles por su conducta en el templo, puesto que se comportaban como en un salón social, incluso de baile, se denunciaría. En especial, en las bodas –incluidas aquellas con misa de esponsales–, cuando los asistentes estaban pendientes del fotógrafo y se olvidaban del carácter sagrado del recinto en el que se encontraban.[163] Regularmente los obispos hacían publicar normas mediante las cuales se prohibía a las asociaciones católicas celebrar bailes, espectáculos teatrales mundanos y toda reunión donde se mezclaran "juegos de azar, caballitos y ruletas".[164] Sin embargo, la reiteración periódica de estas prohibiciones sugiere que el catolicismo tenía aristas mundanas de las que era harto difícil sustraerse.

Las reconvenciones se extendían a las peregrinaciones al santuario de Luján que, libradas a la voluntad de los jóvenes, se volvían paseos desordenados, acompañados por fonógrafos portátiles, bailes y todo tipo de música: "Seduce más el tango fanfarrón al compás del antipático bandoneón que los místicos acordes del órgano en el santuario", se lee en un boletín parroquial.[165] Desde luego, los avisos que en la prensa católica promocionaban el san-

tuario no omitían mencionar los paseos campestres que podían hacerse a la vera del Río Luján... Otro motivo de queja recurrente fue la fiesta de carnaval. Se la denunciaba como fiesta pagana e inmoral, pero al mismo tiempo se publicaban en *El Pueblo* los rostros de las "niñas" que asistían a los bailes que, ya en los años veinte, gozaban de cierta respetabilidad social gracias a la amplia difusión de la luz eléctrica, algo aplaudido desde varias asociaciones católicas que preferían adecentar sus expresiones en lugar de suprimirlas definitivamente, como se predicaba en épocas anteriores.[166] Desde esa perspectiva, no menos importante era la cuestión de la pornografía y la inmoralidad en la cultura de masas (libros baratos, cine, teatro), una amenaza persistente para la que se ensayaron diversas respuestas, incluido ahora sí el recurso a los poderes públicos, según veremos enseguida. Y la afición de las mujeres por las modas, los concursos de belleza o ciertas prácticas deportivas que el catolicismo no consentía eran un mal sin fácil solución. ¿Cómo convencer a las jóvenes de los años veinte de que los concursos de belleza degradaban su feminidad, y no la ensalzaban, como pretendía hacer la sección que dedicaba a ellas el diario *El Pueblo*? Las autoridades religiosas se lamentaban una y otra vez de que los fieles escapaban de su control.

Dicho de otra manera, las amenazas que se cernían sobre el catolicismo no eran sólo exógenas –*v. g.*: ideologías liberales o de izquierda–, sino que derivaban de las dificultades del catolicismo para entrar en sintonía con una sociedad más compleja, febril, difícil de disciplinar. La democracia era una fuerza eruptiva con la cual era enormemente difícil convivir. Un suelto publicado en el diario *El Pueblo*, por ejemplo, calificaba de "peste" el movimiento político urbano que se producía en vísperas de cada elección.[167] ¿Y qué decir de la modernidad? En principio, la iglesia rechazaba la idea de contaminarse con el mundo moderno, materialista y hostil, pero no tenía muchas opciones: si quería ocupar un lugar en el seno de la sociedad que no fuera de pura exterioridad, debía resignarse a todo tipo de transacciones. Así, aceptaría sin prurito alguno celebrar un Te Deum cada vez que un piloto de origen europeo llegara a tierras argentinas, tras un periplo atlántico que colocaba a Buenos Aires en el foco de la prensa internacional. Eso

ocurrió, por ejemplo, con la celebración en la catedral porteña de una misa en acción de gracias por la gesta del hidroavión español *Plus Ultra*, comandado en 1926 por Ramón Franco, o bien la del célebre aviador italiano Francesco De Pinedo, que visitó el país en 1927. Tanto es así que el nuncio local se entrevistó con los aviadores en recepción oficial.[168] Una iglesia que en los años veinte parecía cada vez más militante, integrista, aferrada a los más rancios valores antimodernos, no tenía reparos en mostrarse mundana, codeándose con pilotos aventureros que atraían a las muchachas jóvenes por demás. Así, las cosas resultaban muy complejas. Había sacerdotes que recomendaban tónicos milagrosos en avisos publicitarios que se difundían sin pruritos en la prensa católica;[169] otros daban conferencias en la Asociación Amigos del Arte; como contrapartida, había quienes, disfrazados de sacerdotes, cometían todo tipo de delitos contra desprevenidos transeúntes (estas denuncias se multiplicaron por demás en la prensa católica de los años veinte). Esta suma de postales sirve para introducirnos en los (católicos) *roaring twenties.*

La prensa católica, por su parte, fomentó en los años veinte una prosa descontracturada, con cierta dosis de ironía y desenfado; incluso el diario *El Pueblo* le dio lugar a un tipo de cronista católico que se apartaba del discurso pura y exclusivamente militante. En este sentido, se destacaron los nombres de Francisco Laphitz (sacerdote que en sus pintorescas crónicas periodísticas usaba el seudónimo Falucho) y Alberto Molas Terán (párroco de San Ignacio y autor de la columna "Al margen de la semana", también en *El Pueblo,* además de aguerrido polemista, que llegaría a enzarzarse en debate con Ricardo Rojas). Ambos coincidían en apartarse del estilo grave, sentencioso que sobre el filo de los años treinta no tardarían en introducir en la prensa católica, si bien con sus respectivos matices, Luis Barrantes Molina y Gustavo Franceschi, los columnistas destacados de *El Pueblo* y *Criterio.* Otro exponente de aquella cultura popular católica que se desarrolló en los años veinte se encuentra en Francisco Reverter, párroco de San Cristóbal y autor de un popular librito piadoso titulado *Jesús... con Vos qué grande soy.*[170] (Puede advertirse algo similar en muchas de las publicaciones católicas que, escandalizadas por el fracaso de la candida-

tura de De Andrea en 1923, salieron a la palestra a defender, o bien atacar al involucrado, con panfletos de retórica de tono vulgar; de hecho, la repercusión de este conflicto no puede explicarse plenamente sin dar cuenta de su eco en la prensa popular. Y en ámbitos no católicos, como es el caso de la revista *Nosotros*, no faltó la burla contra De Andrea: sin vacilar se lo describió como el "niño bonito" de algunas fracciones de la élite.)[171]

Veamos un párrafo extraído de las crónicas de Falucho para retratar esta búsqueda de un periodismo católico más experimental, irónico, punzante, en un neto remedo de *Crítica* en última instancia, pese a que el diario de Natalio Botana condensaba todo aquello que los católicos en principio debían repudiar. La nota que transcribimos no es más que la descripción de una fiesta patronal de pueblo, una de tantas, pero muy alejada de la formalidad, con el recurso a términos y fraseología provenientes del lunfardo, si bien escogidos con cuidado:

> Me hallaba en una aldea de la Pampa. Grandes fiestas, estruendos horrísonos, charangas endiabladas. [...] Un dato: no hubo por qué limpiar de polvo a los confesionarios. Había gran baile en el club social. Era el antipasto obligado para la celebración de las titulares. [...] Al siguiente día, ninguno de los danzantes y de las danzarinas faltaría a la misa solemne. Eso sí que sería un sacrilegio. Se tenían que ver todos, compararse, competirse, triunfar; para esas ocasiones los pueblos saquean las tiendas y martirizan a las costureras. La iglesia se convierte en un público certamen de sombreros, de cintas, de colores, de encajes, de exposiciones pieliformes. Nadie podría faltar. ¡Asistía además el señor obispo! Razón de más para echar la casa por la ventana. [...] En medio de esa balumba de preparativos, alegres como unas castañuelas, un solo espíritu se sentía sombrío: el del párroco. Ah, ¡el eterno turbafiestas! ¿Qué le pasa? Poca cosa: no tiene en toda la población un personaje católico con quien hacerse acompañar para la recepción del prelado. Llame a don... en viniendo su ilustrísima se convierte en garrapata.[172]

Había, sin embargo, otro catolicismo más formal, más solemne, incluso señorial. En los años veinte, se situó en las ceremonias sagradas de la catedral, que gozarían de un regusto oficial gracias a la reiterada aparición de las autoridades nacionales (presidente y vicepresidente, además de ministros, etc.), junto a autoridades religiosas, incluidos los nuncios: el funeral de Benedicto XV, celebrado con misa solemne en la catedral y desfile de tropas en la Plaza de Mayo; los sucesivos Te Deum patrios, infaltables en la década de 1920, con participación de los presidentes radicales; los funerales con amplia participación oficial, tanto del arzobispo Espinosa en 1923 como del obispo Bazán en 1926, ambos en la catedral; el Te Deum oficial en otras fiestas cívicas, como el Día de la Raza, celebrado con desfile militar el 12 de octubre de 1929; la celebración del Día del Pontífice, fiesta con presencia protocolar del nuncio y del presidente Yrigoyen, en junio de 1929, etc. Los ejemplos que revelan la fuerte presencia social y política de la iglesia son innumerables. No faltarían tampoco las nutridas columnas de jóvenes uniformados de porte marcial, pertenecientes a los exploradores de Don Bosco, con sus típicas bandas de música: eran una presencia infaltable en los años veinte en toda movilización católica que se preciara. El *affaire* del arzobispado de Buenos Aires, que llevó a una auténtica *impasse* diplomática con la Santa Sede cuando en 1923 fue rechazada la candidatura de monseñor de Andrea, no empañó ni impidió este tipo de intercambios y acercamientos entre autoridades religiosas y políticas, pese a que en ocasiones debieron asistir autoridades interinas de la nunciatura. Eran ceremonias de etiqueta, de riguroso smoking y galera, aunque solían culminar con una procesión en la Plaza de Mayo, acompañada por público de a pie.

Pero estos eventos protocolares no eran por supuesto los más populares en la calle, ni los que mejor permitían exhibir la espontánea participación de la gente. Tanto más lo fue la coronación de la imagen de Nuestra Señora del Rosario, en la basílica de Pompeya, en 1922, facilitada por la extensión de la red de tranvías, que permitió el acceso masivo de gente. Las crónicas periodísticas reflejaron la fluidez de su movimiento en las calles. La ubicación, en un barrio típicamente popular, le confirió un aire festivo que fue

todo un atractivo de por sí. Tanto es así que ni siquiera se lució el clero europeo invitado para la ocasión. El evento contó con la presencia del cardenal Francis Aidan Gasquet, de paso en la Argentina (se hospedó en casa de familiares de Marcelo T. de Alvear). Era un cardenal francés de perfil humilde que, a pesar de ser la estrella de la hora, no ostentaría la usual pompa recargada. La prensa católica advirtió al respecto, para que nadie se decepcionara al verlo: "El primer príncipe de la iglesia que nos visita, [llega] luciendo no precisamente la púrpura que esperan ver las gentes, sino el hábito austero de la orden benedictina".[173]

Pese a que no se lució en forma masiva, la visita de Gasquet fue muy significativa para el catolicismo de los años veinte: no tanto por la pompa que lo envolvió, sino por lo mucho que revelaba acerca de la creciente influencia francesa en el catolicismo argentino. Se inscribió en una nutrida serie de obispos, arzobispos e intelectuales católicos de origen europeo, mayormente francés, que visitaron el país luego de la Primera Guerra Mundial. El primero fue el historiador Gustave Gautherot, del Instituto Católico de París, monárquico y anticomunista militante. En sus conferencias en Buenos Aires de 1920, impugnó *Le Feu*, la célebre obra de tono pacifista de Henri Barbusse acerca de la Primera Guerra Mundial, y se ensañó además con el grupo de *Clarté*. Su visita contó con el respaldo del director de aquel instituto, monseñor Alfred Baudrillart, obispo e intelectual francés que se volcó por la propaganda aliada en la Primera Guerra Mundial.[174] Baudrillart, que trabó amistad con monseñor de Andrea en los años de la inmediata posguerra y visitó la Argentina en 1922, concertó varias giras de intelectuales franceses para que dieran conferencias tanto en la Universidad Católica de Buenos Aires –foro en el que habló Gautherot– así como en los Cursos de Cultura Católica, conformados tras la disolución de la primera experiencia universitaria confesional en la Argentina. Se entró así en contacto directo con un importante número de intelectuales franceses de la guerra y la posguerra (muchos de ellos se habían convertido al cristianismo poco tiempo antes, como el propio Jacques Maritain).[175] En este contexto, el diario *El Pueblo* incorporó masivamente las colaboraciones de periodistas e intelectuales católicos

franceses en los tempranos años veinte. Esa corriente resultó determinante para la expansión de la vida intelectual católica en la Argentina, de fuerte impronta tomista; dicho de otro modo, bien puede arriesgarse la hipótesis de que el tomismo se difundió en el país tanto a través de la cultura católica francesa de posguerra como de la propia Santa Sede: la figura del dominico francés Antonin Sertillanges, principal filósofo neotomista del Instituto Católico de París, fue un engranaje clave que bien permitiría abonar esta interpretación.[176] No resultó ajena su influencia, a su vez, por sobre la primera recepción de Maritain –a través de los Cursos y de *Criterio*–, quien no casualmente talló sus primeras relaciones con la Argentina poco después de la visita de Baudrillart de 1922. Maritain también era profesor en el instituto parisino.

Durante esa visita, Baudrillart dio conferencias en la Universidad de Buenos Aires y en el Jockey Club, además del Centro de Estudios Religiosos y otros foros católicos. Entre su público se contaron nombres que fueron clave para la conformación de los Cursos de Cultura Católica: Tomás Casares y Atilio Dell'Oro Maini, entre otros. Otro visitante que se vinculó con los Cursos fue el dominico francés, y tomista, Marie-Stanislas Gillet, que en 1924 dio conferencias en distintos foros de Buenos Aires, desde la catedral –cita obligada para cualquier orador católico de prestigio– hasta la bien burguesa Asociación Amigos del Arte. Así, puede advertirse que los Cursos no desdeñaron los vínculos con prestigiosas tribunas ajenas al universo estrictamente católico. La predominante composición juvenil de los Cursos fue un signo de época; en efecto, durante los años veinte, la juventud católica más culta –en especial, los estudiantes universitarios– cobró protagonismo bajo los ecos del reformismo.[177] Nunca tuvieron un público masivo ("nunca pretendieron los Cursos atraer la atención inquieta y pasajera del gran público", se declaraba en su programa), pero siempre procuraron estar a la altura de los debates de su época de todas maneras.[178] Allí se daban cursos regulares que versaban sobre temáticas teológicas y religiosas, y además se organizaban conferencias abiertas, de divulgación, muchas veces dictadas en parroquias, lejos de la sede céntrica en la que solían funcionar; sus objetos eran temáticas de actualidad, que podían

atraer a un público algo más amplio, al que se podía tentar, además, gracias a la nutrida biblioteca, legada por Emilio Lamarca, con la que contaban los Cursos en su casa central.[179]

Por otra parte, el Centro de Estudios Religiosos para Señoras y Señoritas pretendió erigirse –con el respaldo de monseñor Fortunato Devoto, su asesor– en un espacio para la educación de la mujer, con el instituto parisino como faro. Contó con el aval de la jerarquía eclesiástica, como pone en evidencia la asidua presencia del nuncio en sus salones. Según las propias palabras de Devoto, dirigidas a Baudrillart, en su visita de 1922: "Quisiéramos reproducir lo que vos habéis hecho [*v. g.*: en París], quisiéramos transformar nuestro centro en centro de estudios superiores de toda clase, religiosos, literarios y científicos".[180] No llegó tan lejos la propuesta como se deseaba, puesto que el Centro nunca alcanzó reconocimiento como centro de nivel universitario, aunque sirvió para alentar que las mujeres católicas se volcaran a estudiar, e incluso a escribir, bajo el impulso que le dio Delfina Bunge de Gálvez, quien dirigió *Ichthys*, la revista de la institución, en sus mejores años. Sin embargo, no faltaron las críticas provenientes de quienes, incluso dentro de ámbitos católicos, habrían preferido que la educación de la mujer fuera todavía más conservadora de lo que aquí se postulaba: a las "niñas" no había necesidad de enseñarles filósofos no cristianos como Platón, sostuvo Enrique Prack, un hombre que venía de los círculos de obreros y que colaboraría en *El Pueblo* en más de una ocasión.[181] Pero este tipo de impugnaciones no detuvo la labor del centro, ni la de sus alumnas. Como ha estudiado José Zanca, algunas de ellas alcanzarían una cierta actuación como publicistas católicas en los años subsiguientes: Angélica Fuselli, Margarita Abella Caprile, Sara Montes de Oca de Cárdenas, Sofía Molina Pico, etc.[182]

Y la propia Delfina, por supuesto, que nos sirve a la vez de enlace con otro foro femenino juvenil propio de los años veinte, el grupo Noel, más informal que el anterior, pero quizás el más original (era homónimo de un grupo francés de similares características). Según se declaraba en la revista homónima de este grupo, "*Noel* es revista católica hasta la médula, pero no es, ni debe ser de ninguna manera, revista de beatas: estima demasiado a sus lectoras".[183] Desde el

primer número se presentó como una "revista para señoritas", que al mismo tiempo "quiere ser agradable e interesante, útil e instructiva", de especial inclinación por la cultura y la espiritualidad francesas (las "noelistas" hacían su peregrinación regular al santuario de Lourdes, en Santos Lugares, y contaban con el padrinazgo de la congregación asuncionista, de origen galo).[184] La revista difundía fragmentos literarios y antologías de citas de la literatura universal, junto con la discusión de temas de interés y de actualidad para las jóvenes. Así, por ejemplo, la discusión en torno al feminismo, una constante de la revista. Para avivar la discusión, solía proponer encuestas de opinión entre sus lectoras. *Noel* garantizaba un espacio donde podían expresarse con cierta libertad, a tal punto que podían llegar a burlarse de las grandes matronas de la caridad y la beneficencia católica, a las que veían como vanidosas, superficiales y sin una auténtica inclinación espiritual:

> La misión de caridad de la mujer se hace teatral. Y de los hábitos casi sagrados de la Cruz Roja, una *toilette.* No sabe construir la mujer una sala-cuna si no es bailando, o socorrer al pobre sin una tómbola… ¡Qué honda cayó la realeza femenina, que no puede llegar a hacer su obra, si no es frívolamente, disculpando su petición, tras un festival caritativo![185]

En *Noel,* el cruce de opiniones versaba sobre distintos temas de interés femenino: si era o no aceptable el sufragio femenino; si las nuevas modas implicaban o no una decadencia en el buen gusto, por ejemplo. Desde el primer número se debatió la cuestión del feminismo, en fuerte expansión desde la Primera Guerra Mundial. Se trata de una tendencia que no admitía marcha atrás, se afirmaba; pero sin embargo, era necesario refrenar, se sugería, las "declamaciones exageradas e irreflexivas" de algunas feministas. Se reclamaba, en todos los casos, un "feminismo bien entendido", en lugar de un feminismo desbocado, porque "el cristianismo no se opone a que la mujer tenga más derechos".[186]

El grupo tenía además una librería propia que funcionaba sobre plaza San Martín, en el 1015 de la calle del mismo nombre:

allí hicieron sus primeras armas Agustín y Luis Luchía Puig, quienes años más tarde fundarían Difusión, una de las más sólidas expresiones de la industria editorial católica. La librería Noel distribuía y editaba todo tipo de literatura católica, en su mayoría de origen francés, y funcionaba además como tertulia en la que, espontáneamente, a veces se reunían figuras del alto clero, que ayudaban con su sola presencia a atraer público. En sus memorias, Agustín Luchía Puig relata que

> Monseñor Devoto, el sabio obispo, acostumbraba a hacer sus "pasaditas" por "Noel". [...] Llegaba para enterarse si había recibido alguna novedad. Otro tanto hacía aunque con regularidad mayor, Monseñor Franceschi. Y entonces, si se hallaba en la librería alguno de sus admiradores, que, sin embargo, se permitía disentir con uno cualquiera de sus enfoques en temas de actualidad, seguro era que teníamos –como ocurría con frecuencia– entretenida discusión, y para rato.[187]

Sin embargo, no faltaron las críticas al grupo por parte de los propios católicos. Delfina Bunge de Gálvez tuvo que salir a defender la ortodoxia de Noel en el diario *El Pueblo*, puesto que se la había acusado de promover lecturas poco apropiadas para señoritas (así, por ejemplo, las obras de Benito Pérez Galdós, denostadas por los católicos).[188] Incluso entre las socias del grupo Noel se oyeron objeciones, dado que este promovía algunas prácticas que no eran del todo bien vistas, como reiterados torneos de tenis y paseos campestres. Sus integrantes más conservadoras no tardaron en objetar que estos torneos solían ir acompañados por bailes mundanos, y tenían mucho más de actividad social que deportiva.[189] El grupo perdió consistencia y terminó disolviéndose en la década de 1930.

Entre los varones aparecieron también nuevos aires en la década de 1920. Cuando en 1919 se estableció la UPCA, se fundó una rama juvenil, la Liga Argentina de la Juventud Católica (LAJC), que revelaba la importancia que desde el episcopado se le quería asignar a los jóvenes en el seno de la institución eclesiástica. (Sin

GRANDES FESTEJOS POPULARES

Con motivo de la inauguración oficial de

La Unión Popular Católica Argentina

Sección SAN ISIDRO

LOS DIAS 8, 9 Y 10 DE DICIEMBRE 1922

PROGRAMA

DIA 8: a la salida del sol, disparo de bombas y repique de campanas. A las 16, gran conferencia por el asesor general de la Unión Popular Católica Argentina, monseñor Miguel de Andrea, obispo de Temnos, sobre los fines y propósitos de la misma. A las 17 darán principio, en el bajo de la plaza Mitre, la kermesse y festejos populares, amenizados por bandas de música. A las 20, largadas de globos y bombas luminosas.

DIA 9: Continuación de la kermesse y festejos.

DIA 10: a las 17, reunión en la plaza Mitre de: 1o. Autoridades. 2o. Comisión ejecutiva del monumento al brigadier general, don Juan Martín de Pueyrredón. 3o. Liga de damas católicas. 4o. Centro de estudios sociales Juan Martín de Pueyrredón. 5o. Unión Popular Católica Argentina. 6o. Pueblo; para dirigirse a la nueva plaza del barrio Parque, donde se colocará la piedra fundamental de dicho monumento, haciendo uso de la palabra el doctor Adrián Beccar Varela. Continuación de la kermesse y fiestas. A las 21, largada de globos y bombas luminosas; extracción de la rifa.

COMISION DIRECTIVA: Doctor Juan B. Germano, Pbro. Agustín J. Allievi, doctor Horacio Beccar Varela, Guillermo Díaz Kelly, Miguel Dulce, Juan Copello, Ignacio Arbelaiz, Juan Dolan, Perfecto Iglesias, José C. García Valdivia, Nicanor Vázquez Saavedra, Fermín Atuun, Luis Larregui, Enrique Duarte, Andrés Marquesto, Alfredo Pucill, Sisto G. Peralta, Pedro Badano, José S. Pardi y Henry d'André.

COMISION DE FIESTAS: Juan M. Copello, Alberto Brunengo, José Garrone, José M. Villanueva (hijo), José Miguel Dulce y Antonio Rodolfo Meira.

Kermesses, bandas de música y festejos populares en actos oficiales de la UPCA en San Isidro. **Fuente**: *El Pueblo*, 8 de diciembre de 1922.

duda, todo eso era eco de la reforma universitaria.) La LAJC –de varones solamente– alcanzó cierto éxito en la década de 1920, con rasgos que servirían de antecedente para las distintas ramas juveniles de la década de 1930 (los grupos juveniles de la Acción Católica, y también los de los círculos de obreros y más tarde, la JOC, Juventud Obrera Católica). Una innovación de la LAJC fue la promoción de paseos recreativos y campamentos, con actividades deportivas. Estaban destinados a varones de menos de 25 años de edad, y se desarrollaban en temporada estival en distintos sitios de recreo o balnearios, desde Carhué hasta Piriápolis. Los del balneario uruguayo fueron los más exitosos, puesto que se repitieron por varios años, con distintos contingentes de jóvenes que se renovaban cada quince días. El programa de actividades incluía misa a primera hora de la mañana, conferencia (sermón), doma de potros (en caso de que los hubiera disponibles), jineteada, almuerzo popular, deportes (en especial, partidos de fútbol, carreras o salto). En horario vespertino, solían organizarse fogatas y

serenatas. A fin de garantizar la disciplina estricta que se imponía en los campamentos, que contaron siempre con la presencia de un sacerdote, se elaboraron minuciosos reglamentos que fijaban las normas de conducta, "para el bien común y para que pueda cumplirse el plan de vida higiénica, descansada y libre de exigencias sociales", según se postulaba desde un comienzo.[190]

Francisco Piria, el magnate fundador del famoso balneario uruguayo, facilitó un terreno para la realización de los campamentos de los jóvenes católicos argentinos, a lo cual le siguieron varias campañas para obtener fondos a fin de construir una casa albergue con los servicios básicos para los veraneantes. Puesto que en la práctica los jóvenes participantes de estos campamentos eran los hijos de la élite (en especial, estudiantes universitarios de la Facultad de Derecho), no es de extrañar que la comisión de damas que se encargó de llevar adelante el proyecto estuviera encabezada por Regina Pacini de Alvear, esposa del presidente Alvear, junto con otras damas de la alta sociedad (entre ellas, Carolina Lagos de Pellegrini, Elisa Peña de Uribelarrea, Sofía Terrero de Santamarina, Enriqueta Salas de Anchorena, etc.).[191] Más allá del carácter relativamente selecto que pudieron haber tenido, no puede pasarse por alto que la inquietud por promover la higiene, el contacto con la naturaleza, la buena alimentación y la luz solar se hacía eco de una preocupación bastante generalizada en la sociedad de la época, tal como pone en evidencia la aparición de las primeras colonias de vacaciones impulsadas por entidades de bien público, fueran o no católicas, y además por el estado, a través de las escuelas públicas. Eran una práctica incipiente en los años veinte, con una finalidad que combinaba lo higiénico, lo deportivo y lo educativo a la vez, y en este mismo sentido, también cabe mencionar los paseos campestres, que incluían la realización de picnics con la práctica de algún deporte recreativo (fútbol, bochas e incluso, cuando cabía la posibilidad, ejercicios de tiro), de colegios católicos de varones (el colegio Pío IX de los salesianos, el San José de los bayoneses, entre muchos otros ejemplos).

Sin embargo, el deporte femenino dejaba tantas más dudas. En su justa medida, era considerado una actividad sana y aceptable para la iglesia, siempre que se mantuviera en dosis acotadas, pero

aun así no faltaron voces críticas, dado que el exceso de actividad física se consideraba perjudicial para la mujer: se decía que atentaría contra su feminidad. En este sentido, la experiencia de las noelistas –que sí practicaban deportes y realizaban asiduos paseos campestres– fue un caso excepcional en el catolicismo argentino de entreguerras, y se hallaba lejos de ser paradigmático. La Liga Argentina de Damas Católicas establecida en 1919, neto antecedente de la rama femenina de la Acción Católica conformada en 1931, llevaba a cabo distintas actividades sociales y caritativas, pero poco o nada tenía en cuenta el deporte entre ellas. Lo mismo cabe decir de la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas (FACE) fundada por monseñor de Andrea en 1922, que le ofreció a la mujer de clase media asalariada un espacio de participación donde podía acceder a funciones de cine a un precio económico, una cómoda biblioteca, acompañada de restaurante y salón social, además de una variada oferta de cursos y cursillos, destinados a alentar la promoción social de las mujeres; incluso se fomentó la práctica del turismo gracias a distintas fincas que la asociación tenía en Mar del Plata, Córdoba y otros destinos. Sin embargo, el deporte o el camping no ingresaron en ella. (Claro que las reticencias para con los deportes femeninos no eran propia y exclusivamente católicas, puesto que formaban parte de los dilemas que tuvo que afrontar el estado cuando incorporó la educación física en la currícula escolar.)[192] Tampoco la Acción Católica, en su rama femenina, contempló los deportes como una actividad relevante para las mujeres (distinto es el caso de los varones). Ello habla de la supervivencia de valores tradicionales en torno a la mujer católica de entreguerras, sólo compensados tal vez por la amplia gama de alternativas que, en la década de 1920, ofrecían el consumo y el tiempo de ocio para la mujer moderna, incluso la católica.

No es casual que el tiempo de ocio se convirtiera, aquí, en una cuestión clave para el catolicismo de los años veinte: deportes, cine, teatro, libros, conferencias y todo tipo de actividades culturales eran el terreno por excelencia sobre el que pretendió hacer valer su influencia moral. A tal punto que podría arriesgarse la hipótesis de que la "cuestión cultural" desplazó del primer puesto de la agenda católica a la "cuestión social", que tan fuerte había sido

todavía en la inmediata posguerra. Sin duda, el apaciguamiento de la oleada de conflictividad social que se produjo hacia 1922 jugó un papel importante en este sentido, puesto que le restó urgencia a la cuestión social. La expansión del cine estadounidense, considerado lindante con lo pornográfico en el catolicismo de la época –el sentimiento antinorteamericano en el catolicismo de entreguerras podría ser objeto de un estudio aparte, pero en todo caso baste con recalcar que iba mucho más allá del antiprotestantismo tradicional, puesto que se mezclaba con el anticapitalismo y la denuncia de un sistema de valores materialista, fundado en el dinero–, la efervescencia de la escena teatral porteña y el crecimiento meteórico del diario *Crítica* fueron por sí solos fuertes argumentos para que estas temáticas cobraran un lugar de envergadura en sus preocupaciones.

Así, no hay iniciativa o asociación católica que en los años veinte no contemplara en mayor o menor medida la lucha por moralizar el tiempo de ocio: entre otras tantas, los círculos de obreros –que tendrán autoridades de composición netamente obrera por primera vez en su historia–, con renovada agenda de actividades; las múltiples asociaciones femeninas como la FACE de monseñor de Andrea, que nunca descuidó la "sana" recreación y el tiempo libre; la muy activa labor salesiana por medio de colegios y parroquias; la obra del cardenal Ferrari, que llegó con ímpetu de Italia a mediados de los años veinte e incorporó al público infantil entre sus destinatarios, con la revista católica para niños *Aladino* (la creación de Constancio Vigil, *Billiken*, lanzada en 1919 encontró en el catolicismo rápido eco, como pone en evidencia la introducción de páginas infantiles en toda la prensa del sector, desde *El Pueblo* hasta muchas revistas parroquiales); y así sucesivamente.

La calificación moral de los espectáculos (cine y teatro) había sido lanzada a mediados de la década anterior, pero fue en los años veinte cuando cobró más urgencia en la agenda católica la preocupación por levantar sólidas vallas frente al cine inmoral. Por otra parte, ante la expansión de editoriales de masas como Claridad o Anaconda, dos sellos poco aceptables desde el punto de vista católico, algunos autores católicos procuraron incentivar la difusión de libros moralizantes de bajo precio, como es el caso

de José Samperio, autor de varias novelitas destinadas al público femenino en especial (la más conocida fue *La culpa de todos*, de 1923). También Isaac Pearson, director de *El Pueblo* entre 1902 y 1923, había incursionado en esta veta desde comienzos de siglo. No faltaron, asimismo, las gestiones de los católicos ante los poderes públicos, a fin de levantar trabas para la difusión de libros y películas juzgados inmorales, incluso pornográficos. Los reclamos de los años veinte fueron explícitos en torno del cine: se elevaron quejas ante el intendente municipal para solicitar que una determinada película juzgada "pornográfica" se sacara de circulación. La ley de censura que los católicos alemanes, organizados en el Zentrum, lograron hacer instaurar en la República de Weimar, en pleno apogeo del teatro de Bertolt Brecht, fue considerada un ejemplo que seguir para el catolicismo argentino de los años veinte, que predicó con contundencia la necesidad de avanzar en busca de medidas similares.[193] Y una vez entrados en la década de 1930, resultaría arquetípica en este sentido la campaña hecha por *El Pueblo*, acompañado por la Acción Católica (su Secretariado de Moralidad e infinidad de células parroquiales se movilizaron al efecto), en procura de censurar el libro de poemas *Tumulto* de José Portogalo, que en 1935 obtuvo el Premio Municipal, para escándalo de los católicos: estos movieron cielo y tierra para impedir que circulara esa obra acusada de pornográfica y soez.

Pero pese a todas las prevenciones que existían en el catolicismo argentino con la cultura de masas, no se la rechazaba sin más. La aparición de una serie de películas de contenido religioso (*Tras los muros del convento* de Franz Seitz o *El arca de Noé* de Michael Curtiz, entre otras tantas), e incluso la utilización de la cámara de cine por el Vaticano para acercar el papado a la gente común, como se hizo en 1922 en ocasión de la asunción de Pío XI al pontificado, demuestran que su asimilación era ya un dato de la realidad. En los años veinte, se volvió corriente la incorporación de proyectores en las parroquias, que se sumaban a las canchas de pelota, los salones sociales, las boticas y los dispensarios. Las distribuidoras de proyectores de cine, incluso importantes firmas francesas y estadounidenses como Pathé o Kodak, no vacilaron en ofrecer descuentos especiales a una asociación católica como la

La vida en el Vaticano bajo el Papa
PIO XI
Interesante film — Verdadero documento histórico — Véalo en los buenos cines
Exclusividad: COOPERATIVA BIOGRAFICA
Tucumán 2000 Buenos Aires

El catolicismo se apropia del cine como herramienta de propaganda y conversión religiosa. Aviso del film *La vida en El Vaticano bajo el Papa Pío XI*. **Fuente**: *El Pueblo*, 26 de abril de 1924.

UPCA, que podía comprar estos aparatos en cantidad para distribuir entre las distintas entidades afiliadas. La UPCA, de hecho, abordó la relación con los medios de comunicación con cierta modernidad, al ser la primera institución católica en acercarse a los transmisores de radio, en fecha tan temprana como 1923.[194]

A medida que los católicos se embarcaron en "la cuestión cultural", no podían dejar de involucrarse, también, en la cuestión de la expansión del consumo. Tocaba en primer plano a la mujer, dado que la multiplicación de las grandes tiendas, las importaciones de novedades norteamericanas –en especial en lo que respecta a la moda y los enseres para el hogar– la tenían como principal destinataria; de ahí que no tardara en ganar prioridad en la agenda católica. Las fechas de liquidaciones en las grandes tiendas céntricas –siempre atractivas para el público– solían provocar un movimiento vertiginoso de gente, lo cual exponía a la mujer al roce con desconocidos, fenómeno propio de toda gran urbe. Por otro lado lado, el crecimiento del comercio ofrecía un vasto terreno para el trabajo femenino, como advirtió monseñor de Andrea cuando fundó la FACE. La cuestión del consumo era, pues, clave. La modernización de las modas obligó a reforzar la prédica por el

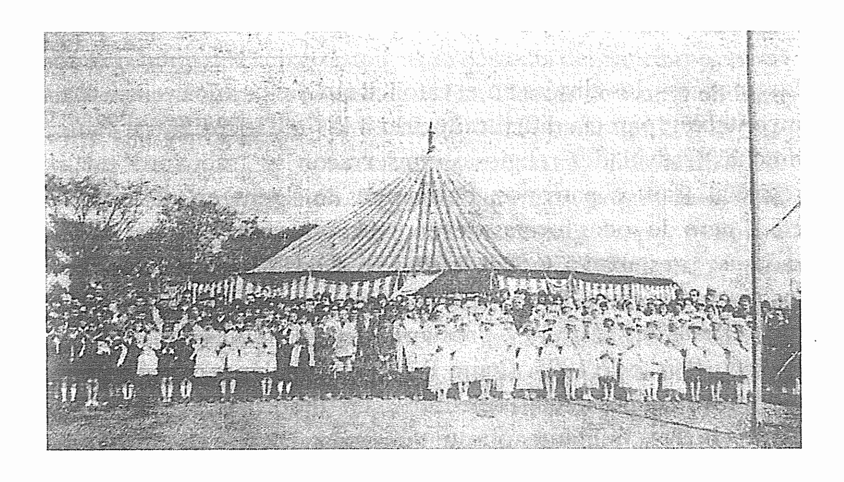
recato: la mujer católica no debía perderse en la provocación, la sofisticación y el lujo; por el contrario, debía mantener el buen gusto, la elegancia sin ostentación y, por supuesto, el decoro. Como era de prever, se dijo que los nuevos peinados y los osados escotes que se ponían de moda eran inadmisibles, así como las telas que lucían alguna transparencia. Más de un boletín diocesano de provincias reprodujo directivas al respecto, en las que se estipulaba taxativamente cuál debía ser el largo de la falda y el tamaño del escote. Sin embargo, al mismo tiempo que se denunciaban los excesos en materia de atuendo femenino, las páginas dedicadas a la moda en el diario *El Pueblo* admitían avisos de las tiendas más populares, al igual que de peluquerías y fotógrafos que retrataban a las jóvenes con su "melenita". En el diario católico de la capital, se daba cabida incluso a avisos que promovían el cuidado del escote, con consejos de belleza.

Claro que en el interior del país estas novedades eran más difíciles de asimilar. Grandes ciudades como Rosario y Córdoba fueron testigos de un fuerte protagonismo de la mujer, incluso la católica, que se solapaba al desarrollo comercial y urbano del momento. Sin embargo, por contraste, en la Tucumán de la década de 1920 las nuevas tendencias en el papel de la mujer resultaron más chocantes. Al boletín oficial de la iglesia norteña le inquietaban no sólo las amenazadoras novedades que traían las modas para la mujer, sino la más mínima reivindicación feminista (no se admitía siquiera un feminismo moderado, que en cambio podía tolerarse en la prensa católica de las grandes ciudades). Y había algo más preocupante todavía en última instancia, que era la cuna de todos los males: que las plácidas ciudades de provincia se convirtieran de repente en sociedades cada vez más urbanizadas, anónimas y desordenadas, menos previsibles, en las que abundaban, entre otras cosas, "el piropo canallesco del atrevido mozalbete; la gavilla bulliciosa de muchachos vagabundos que a vista y paciencia del agente de orden público, convierte las calles en canchas de fútbol".[195]

Sea como fuere, las mujeres estaban adquiriendo una independencia que no podía resultar inadvertida en ámbitos católicos. Se movían solas por las calles; organizaban colectas callejeras (*v. g.*: la

"Semana del Pobre", comandada por las mujeres vicentinas); solas, iban y venían en peregrinación a santuarios de las afueras de la ciudad; hacían paseos campestres; podían reunir multitudes en las procesiones callejeras de la Inmaculada Concepción, netamente femeninas; tenían una nutrida columna en Corpus Christi que se resistía a ocupar el papel de un actor de reparto; iban a misionar a los barrios periféricos, si bien en estas ocasiones se albergaban en carpas, cedidas muchas veces por el Ministerio de Guerra para uso de la Liga Argentina de Damas Católicas, la rama femenina de la UPCA. En pocas palabras, las mujeres (católicas) pretendían adueñarse del consumo, de las modas, de las calles y de la ciudad al mismo tiempo. Había incluso algunas que jugaban a la lotería de Navidad, y el diario *El Pueblo* no se escandalizaba por ello, sino que lo retrataba como un signo de los tiempos.[196]

Todos estos cambios descolocaron a los varones. Los círculos de obreros –refugio para un catolicismo varonil que encontraba cada vez menos espacios exclusivos en el catolicismo de los años veinte– lo demuestran con nitidez, ya que conservaron su carácter preminentemente masculino y se resistieron a cualquier tipo de innovación en este aspecto. El alejamiento de monseñor de Andrea de la



Una de las tantas carpas de misiones populares en los barrios periféricos de Buenos Aires. **Fuente**: *El Pueblo*, 19 de septiembre de 1929.

institución lo facilitó: bien entrada la década de 1920, sus peregrinaciones eran todavía "sólo para hombres", como en 1900. Y el hecho de que desde 1920 sus autoridades estuvieran conformadas por personas de origen social propiamente obrero reforzó ese carácter viril con una imagen de mayor reciedumbre; los círculos ya no estaban en manos de caballeros aburguesados, como en épocas previas. En los años sucesivos, no tardaremos en encontrarnos con el lamento de Leonardo Castellani por la excesiva feminización del catolicismo, al precio de poner en jaque su virilidad, queja que se condecía bien con el aire que se respiraba en una tradicional asociación masculina como la Federación de Círculos de Obreros.[197] En este sentido, véase un aviso de los círculos, que invitaba a asistir a su habitual peregrinación de Semana Santa. No iba dirigido a sus socios pura y exclusivamente, sino a todos los varones católicos:

> ¿Es Ud. hombre de pelo en pecho? ¿Capaz de enrostrar a sus adversarios que le escarnecen y que se burlan por su piedad, por su fe y por su doctrina? Forme en las filas de los Círculos de Obreros en la visita a los sagrarios partiendo de la iglesia de La Merced el Jueves Santo, a las 16 horas. Ud. y sus amigos no deben faltar a esta cita de honor. Que nadie falte.[198]

Los matices y los clivajes en el catolicismo de los años veinte eran incontables; parecía difícil reducirlo a la unidad. Mientras tanto, muchas festividades religiosas conservaron su tradicional matiz regional (santos patronos, devociones ancladas en el terruño, etc.), pero de todas formas vieron la luz otras que, desterritorializadas, se prestaban a ser celebradas en todas partes, sin importar los particularismos. El ejemplo más significativo en este sentido fue la fiesta de Cristo Rey, proclamada por Pío XI con la encíclica *Quas Primas* de 1925. Cristo Rey se postulaba como universal: todos los católicos debían celebrarlo, sin importar sus diferencias. Acaso en clave militante, puesto que erigir a Cristo en rey significaba colocarlo por encima de todo, incluidos el laicismo y el liberalismo; podían también apropiárselo con diferentes sentidos, visto que era factible darle el contenido que desearan. No falta-

rían, así, las celebraciones de Cristo Rey en clave criollista. La fiesta podía amoldarse a todos los sectores y actores sociales, pero sin perder su fisonomía: al admitirse todas las variantes, se celebraba de manera señorial o pueblerina, según los casos. En un humilde boletín parroquial de Buenos Aires se advertía al respecto:

> Penoso error si pensamos que el papa ha querido establecer esta festividad para que se realicen solamente pomposas solemnidades religiosas y se graben millones de medallas con alguna nueva efigie, para aumentar el caudal de escapularios y medallas que llevan muchas personas, y que a veces llevan a una cierta superstición, más que a una sólida devoción.[199]

Su carácter militante era, sin embargo, inocultable. La fiesta de Cristo Rey pronto se solapó con la cuestión mexicana desatada por la Guerra Cristera, que ayudó a uniformar las consignas y los motivos de la militancia católica, radicalizándola. México se hizo presente en las actividades organizadas por las innumerables asociaciones católicas de Buenos Aires: congregaciones, escuelas católicas, asociaciones parroquiales, de jóvenes, de mujeres y los círculos de obreros, entre otras. La Liga Argentina de la Juventud Católica, la Liga Argentina de Damas Católicas, la cofradía del Santísimo Sacramento de la catedral, la Sociedad de San Vicente de Paul y también diversos círculos pertenecientes a la Unión Popular Católica Argentina, los salesianos, etc., comenzaron a invocar su solidaridad con el clero mexicano perseguido. Organizaban misas, procesiones, mitines y actos de desagravio que alcanzaron su difusión por radio; en alguna ocasión asistió el propio presidente Alvear.[200] A escala regional tuvo impacto, en especial en Santa Fe, cuyo santuario de la Virgen de Guadalupe vivió momentos de gran efervescencia, en una provincia en la que en 1921 se había votado una Constitución laica, vivida como una provocación por los católicos.[201]

En medio de la campaña mexicana, no tardó en ver la luz un lenguaje de cruzada, según el cual lo que estaba en juego era la misión sagrada de defender la fe contra sus enemigos: liberales, masones, socialistas, comunistas, dondequiera que se encontra-

sen. (Sin embargo, no sólo trajo aparejada la más activa militancia; la efervescencia católica fue un caldo de cultivo que permitió, entre otras cosas, que surgieran nuevas formas de estafa en manos de quienes se hacían pasar por católicos mexicanos perseguidos y pedían dinero a desprevenidos feligreses a la salida de misa: el anonimato de las ciudades permitía que hasta se fraguaran las colectas de iglesia.) Sea como fuere, Cristo Rey se volvió una aguerrida consigna callejera en la boca de los varones de los círculos de obreros. Estos contaban con una Federación de Propaganda que se encargaba de imprimir volantes y repartirlos en sus movilizaciones. Así, esa causa comenzó a introducirse en cada una de sus actividades. Su habitual peregrinación a Luján se lanzó en 1926 bajo el eslogan "En pro de los católicos mexicanos", con el que se esperaba amalgamar al creciente público.[202] El diario *El Pueblo*, por su parte, lanzó un suplemento sobre la "persecución a los católicos mexicanos" y publicó un libro barato de poco más de doscientas páginas titulado *¡Que lo sepa todo el mundo!*, que tuvo varias reediciones (se habló de hasta 40 000 ejemplares vendidos).

En los años finales de la década de 1920, ingresó con fuerza en el catolicismo el discurso militante, de cruzada. Este término beligerante podía adquirir distintas connotaciones, según los casos; pero de todas formas podía matizarse, según qué tipo de cruzada se emprendiera; admitía alguna cuota de plasticidad, acomodándose a diferentes contextos y se amoldaba a las inflexiones del público. En Tucumán, las mujeres católicas se organizaban en cruzada para enfrentar las nuevas modas, que atentaban contra la "dignidad" femenina y la decencia, a través de las asociaciones católicas que las nucleaban.[203] En Santa Fe, cuna del Partido Demócrata Progresista, la cruzada adquirió previsiblemente un tono político aún más aguerrido, como demostró Diego Mauro. En Buenos Aires, pese a todo, era permeable, y se empapó de lleno de esa misma modernidad que tanto repudiaba el catolicismo militante, según se declamaba en su retórica más exacerbada; así, en cierto sentido se volvió más gris.

Precisamente en Buenos Aires, la apropiación del discurso de cruzada alcanzó ribetes virulentos de la mano del diario *El Pueblo*, en franca modernización, proceso que se dio a la par que el diario

nacionalizaba su alcance, su distribución y su cobertura. La incorporación masiva de publicidad permitió su crecimiento financiero y simultáneamente alentó la incorporación de temas y columnas propias de cualquier periódico comercial. *El Pueblo* imitaba a los diarios populares –incluso a *Crítica*– en busca de nuevos lectores, al precio de admitir que el lector destinaba mayor atención a las columnas de interés general que a las directivas eclesiásticas propiamente dichas. También el consumo pasó a ocupar un lugar central en sus páginas, como pone en evidencia la alta participación de sus lectores en un sorteo que realizó en 1925, en el que se rifaron diversos productos de reciente aparición en el mercado: una concertola de salón, una cámara fotográfica, una bicicleta, una cámara de cine, una lámpara de pie y otros enseres para el hogar moderno.[204] Los juegos de lectores, de gran éxito en la prensa de la época, prepararon el terreno para que el diario lanzara nuevas campañas, entre lúdicas y militantes, que no tendrían problemas en superponerse con el discurso más exacerbado. Así, el "gran concurso Difusión" que se celebró en *El Pueblo* de 1928 en adelante fue presentado como una verdadera cruzada. Se procuraba reunir fondos para comprar una rotativa, linotipos y otras máquinas, para lo cual se invitó a que los lectores acumularan puntaje en sucesivos concursos y obtuvieran premios, al mismo tiempo que se cosecharían suscriptores para el diario. A esta campaña se la denominó "*Gran Cruzada* Pro Diario Católico":

> Nos lanzamos a esta campaña llenos de confianza. [...] *La palabra sagrada con que los cruzados se armaban de un escudo invencible "¡Dios lo quiere!" no nos ha parecido excesiva para nuestra cruzada. ¡Triunfaremos!*
> ¡Católicos! Hay en la metrópoli de la República un valiente diario católico, *El Pueblo*. Es el único que levanta incansablemente su voz como en el caso actual de la horrenda tragedia mexicana. [...] ¡Católicos! Queremos que dentro de algunos meses salga [el diario] ya transformado en ediciones de 12, 16 y 20 páginas bien nutridas de material informativo y educativo de primer orden. Pero para ello hace falta la compra de una gran rotativa.[205]

El discurso triunfalista y militante tiñó a partir de allí de espíritu de cruzada a *El Pueblo.* Y a su vez, este mismo discurso se halló replicado en muchas otras publicaciones del país, puesto que gran número de boletines parroquiales imitaban al diario de Buenos Aires (incluso se imprimían en sus talleres gráficos). Esta virulencia se manifestará con especial énfasis año a año en el lanzamiento de cada nueva edición del concurso de lectores del periódico, que se celebró sin interrupciones, aunque con variable éxito. Así, los lectores de *El Pueblo* se familiarizaron con este lenguaje, pero mediante algo que en principio se presentaba como un simple juego, uno más entre los muchos que existían en Buenos Aires, lanzados por otras tantas publicaciones periódicas. El discurso integrista de entreguerras no sólo se dejó oír en el clero más extremista y en los cuarteles militares; más importante aún, tuvo una fuerte presencia mediática, en la prensa y en la radio, y procuró de esta manera alcanzar un vasto eco en la sociedad. Era una retórica de batalla de aspecto simplón, en que se delineaban amigos y enemigos, sin mayor debate al respecto; así, *El Pueblo* proporcionó a sus lectores una versión degradada, bien rumiada, del integrismo católico de barricada.

Por contraste, en 1928 la aparición de *Criterio,* una revista que reunió desde su primer número lo más granado de la intelectualidad católica, argentina y europea (así se la promocionó, de hecho), marcó un hito importante, ya que aspiraba a alcanzar cierta reconciliación entre la fe y la inteligencia, en clave tomista, pero también porque hacía despliegue de erudición, fiel reflejo del espíritu cultivado de sus impulsores. Antiliberal y de estrechos vínculos con las publicaciones nacionalistas de fines de los años veinte –*La Nueva República,* por ejemplo–, en sus primeros números *Criterio* revela también un fuerte repudio por el catolicismo pedestre y vulgar que difundía popularmente un diario como *El Pueblo.*[206] *Criterio* era hija de una década en que las revistas culturales y literarias, imbuidas de vanguardismo, habían vivido una fuerte efervescencia, y no se ahorraría la crítica punzante para con una iglesia que, en aras de masificarse, resignaba sus cualidades intelectuales y artísticas. Tomás D. Casares, una de las principales plumas de esta época inicial de la revista, lo expresó con nitidez

desde sus primeros números, puesto que se quejaba de la mundanidad de una iglesia que no podía evitar mezclarse con la superficialidad, perdiendo de vista lo sobrenatural. Incluso el clero se dejaba llevar: "Ni siquiera la vida sacerdotal se ha sustraído íntegramente a esta seducción. [...] La predicación se estrecha cada día más en los límites de un moralismo sin perspectivas de santidad. Se gasta demasiado tiempo en condenar los pecados capitales".[207] *Criterio* se quejaba de que el catolicismo resultaba bastardeado por los propios católicos que pretendían defenderlo, debido a la "mezquina comprensión" de la doctrina, que se difundía popularmente en las parroquias y en la prensa militante,[208] para dar por resultado un catolicismo degradado, sin ningún vuelo intelectual o artístico, "como esos templos horrendamente decorados con los nombres de todos los donantes", proseguía Casares.

Criterio no tuvo contemplaciones a la hora de cuestionar los estilos que se impusieron en la predicación, el arte y la música sacros a fines de los años veinte, y que signarían los años por venir, caracterizados, cada vez más, por las líneas simples sin mucha elaboración, perceptibles a primera vista, algo que según su enfoque lindaba con el mal gusto:

> El crucifijo va siendo desplazado de nuestras iglesias por oleografías melosas o por esculturas de a serie, como ciertos automóviles. [...] Es que la industria y el comercio del arte "religioso" han ocupado todas las plazas y *hay que contentar el mal gusto de la mayoría.* [...] El trabajo es mucho, y de lo que se trata es de multiplicar en todos los lados de cada iglesia santos y santas, en desmedro –y lo decimos sin ambages– de la única adoración eucarística esencial. Y lo único importante es decorar los templos, no hacer arte religioso... Pero, ¿es que puede orarse o recogerse cuando el pensamiento se distrae en adefesios?... Hoy la producción mecánica, la reproducción servil y comercial, han matado al artista religioso. [...] Lo que hoy indigna con razón a tantos fieles y disgusta a tantos indiferentes, en ciertas iglesias que todos cono-

> cemos: la superabundancia de altares, de imágenes de cuadros; los *vitraux* imposibles, los ornamentos de culto groseros, bastos.[209]

También la música sagrada fue objeto de larga discusión en *Criterio,* puesto que el canto gregoriano, que de León XIII en adelante el Vaticano apoyó con el objeto de uniformar la liturgia católica en todo el orbe cristiano, no era del todo bien aceptado entre los sectores más refinados y elitistas del catolicismo porteño. Según un columnista de *Criterio,* era un estilo musical pobre: "La simplicidad casi sintética de sus líneas recuerda los dibujos de los primitivos, [...] intelectualmente está fuera de nuestra órbita de comprensión".[210] Hemos señalado más arriba que existía en Buenos Aires una ecléctica tradición de música sacra que las normativas pontificias difundidas desde fines del siglo XIX no habían logrado erosionar. Estaba compuesta por distintas expresiones de música polifónica, con solistas y coro, con voces femeninas o masculinas; además, se admitía incluso la interpretación de piezas de compositores modernos y contemporáneos. El incipiente catolicismo de masas, apuntalado por el canto gregoriano, amenazaba con barrer el refinamiento heredado de la *belle époque.* En la era de las masas, "ya no hay protagonistas, sólo hay coro", diría José Ortega y Gasset en su célebre *La rebelión de las masas,* algo de lo que en la segunda década del siglo los sectores más ilustrados del catolicismo porteño comenzarían a tomar conciencia.

Así, pues, los años veinte dieron por saldo múltiples catolicismos, que variaban en función no sólo de la pertenencia social de sus destinatarios (género, clase social, origen inmigratorio), sino además de consideraciones culturales, un sesgo que cobró especial relevancia en las grandes ciudades en vías de masificación. El problema que la década sacó a la luz con contundencia era la enorme brecha que existía entre el catolicismo culto y el popular, que corría el riesgo de convertirse en un abismo insondable. Quizás ello permita ayudarnos a explicar por qué Franceschi ganaría tanta centralidad en la cultura católica a fines de los años veinte: colaboraba en *El Pueblo,* a la vez que no descuidaba su presencia en los Cursos de Cultura Católica, el Centro de Estudios Religio-

sos y otros ámbitos de cultura culta. Publicaba libros eruditos y los hacía difundir hábilmente en la prensa católica más popular; en definitiva, buscaba tender puentes entre el catolicismo popular y el culto, limando asperezas entre uno y otro. Nada ilustra mejor este aspecto que el ciclo de conferencias que brindó en 1929 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Eran conferencias en francés, y nada parecía augurar que tuvieran algún tipo de interés para el gran público. Sin embargo, sus ecos llegaron hasta los boletines parroquiales de provincias. Se formaron filas de tres cuadras en las calles aledañas a la facultad y sus conferencias terminaron publicadas en un libro que además se volvió su primer *best seller*.[211] Como se sabe, Franceschi se convertiría en una figura clave del catolicismo de los años treinta; era el mejor preparado para dirigir *Criterio*, hasta convertirla en una revista verdaderamente influyente en la sociedad argentina, algo que estuvo lejos de lograr en sus primeros años, más experimentales. Los *roaring twenties* fueron así quedando atrás.

5. Un paréntesis sobre *Criterio*

Criterio no fue en vano destacada hasta aquí como una de las publicaciones católicas más relevantes de los años treinta, si no la más relevante, en muchos sentidos: constituía el foro más prestigioso con el que contaría el catolicismo argentino en el período de entreguerras. Superaba incluso a los Cursos de Cultura Católica, a los que tan estrechamente había estado unida en sus orígenes. Los Cursos eran frecuentados por las fracciones más cultas del catolicismo argentino; *Criterio* en cambio iba más allá, puesto que era hojeada, e incluso leída, por fuera de ámbitos católicos. En este sentido, no tenía parangón. Llegaba a la opinión culta, a un público informado que esperaba encontrar en *Criterio* una voz católica que supiera hablar razonada y razonablemente sobre todo tipo de cuestiones (actualidad política, debates ideológicos, cultura, sociedad, etc.). Si bien puede inscribírsela en una genealogía de publicaciones católicas cultas preexistente, *Criterio* tuvo la singularidad de haber alcanzado mejor que todas sus predecesoras el papel de revista católica destinada al público culto en su sentido más amplio.[212] Prácticamente todos los temas que atravesaron el debate público en esos años (o que alcanzaron un lugar de primer orden en la agenda pública) involucraron a la revista, que en cada ocasión tuvo algo que decir: la crisis del liberalismo, la incierta situación económica luego de la crisis de 1929 y las políticas que se adoptarían; también las transformaciones urbanas, sociales, culturales, del consumo, la familia o el trabajo, etc. Ningún aspecto escapó a su atento ojo avizor: política, debate de ideas y coyuntura internacional. Pretendió extender su influencia sobre toda la sociedad argentina, incluso sobre los no católicos, a quienes procuró llegar con cada una de

sus intervenciones en los debates más candentes, a la manera, casi, de un moderno líder de opinión.

Cuestionada en ocasiones, discutida y refutada a la vez que muchas veces respetada, era difícil ignorarla. De aparición semanal, fue tanto un semanario de actualidad como una revista cultural y de ideas que tenía por meta difundir el "sano" criterio católico en la interpretación de la realidad política nacional e internacional; sin embargo, no fue una revista de adoctrinamiento militante, como sí lo eran los boletines de la Acción Católica o de muchas parroquias. En sus páginas cabía el disenso, al menos dentro de ciertos límites, por los que Franceschi se encargaría de velar. Se diferenciaba también del diario *El Pueblo* por su carácter ilustrado, culto, alejado de las estrategias periodísticas de la prensa de masas. En sus primeros tiempos, la revista pudo darse el lujo de pagar generosamente las colaboraciones, incluso de plumas extranjeras de primer nivel. En esto se parecía a las mejores revistas culturales de su tiempo, "hasta que entró en un bajón. Cuando la conocí seguía siendo una hoja semanal pero sin los alardes artísticos y tipográficos de los comienzos, lo que en cierta manera resultaba compensado por los editoriales de Monseñor Franceschi", relata un testimonio de época.[213] Que sus editoriales alcanzaran este lugar de prominencia nos habla de una revista de actualidad. Así la concebía Franceschi en 1932, cuando se hizo cargo de su dirección:

> Confieso sinceramente que, a pesar de las felicitaciones recibidas y que mucho agradezco, la revista no me satisface. Creo que existen diferencias importantes entre un semanario de cultura y una revista mensual. Puede esta, mucho más que aquel, prescindir de la actualidad inmediata, dedicar espacio mayor a los asuntos carentes de interés viviente, y ofrecer hospedaje a estudios largos de técnica, que lee una minoría. El semanario ha de ser más ágil, más vivo, y sin prescindir de trabajos teóricos ha de consagrar mayor atención a las aplicaciones concretas de la doctrina. A este concepto responderá la dirección futura de *Criterio*. Dicho se [*sic*] está que no rebajará su

> nivel intelectual ni llenará sus páginas de gacetillas. Su tesitura será la misma que hasta hoy; [...] pero no desdeñará aplicar el criterio católico a las cosas que diariamente surgen.[214]

En cuanto semanario de cultura, *Criterio* otorgó al arte y a las industrias culturales un lugar por demás relevante. Como es de esperar, su posición en cuestiones estéticas era netamente antivanguardista.[215] Las vanguardias condensaban todo aquello que el catolicismo deploraba en materia de arte; así, la línea editorial de la revista rechazaba el modernismo en cualquiera de sus formas, al igual que cualquier alejamiento del arte figurativo en general. Pero no se trataba de crear un inventario con los artistas aceptables (o no), como hacía la Acción Católica con las películas que se exhibían en los cines comerciales. *Criterio* buscaba influir en las galerías de arte más importantes, e incluso opinaba y juzgaba acerca de la calidad (estética y moral) de los Salones Nacionales y de diversos concursos de artes plásticas, al menos los más importantes. Interpeló sin vacilar a Amigos del Arte cuando esta asociación trajo como invitado al muralista mexicano David Alfaro Siqueiros, a quien el reseñista denunció abiertamente no sólo como comunista, sino además como artista de dudoso valor, del que hubiera debido prescindir tal prestigioso salón, cuyas conferencias y exposiciones solía ver con muy buenos ojos.[216] *Criterio* impugnó también una exposición organizada por la Escuela Nacional de Bellas Artes, que juzgó "pura pornografía".[217] Aplaudió, muy por el contrario, distintas exposiciones de Fernando Fader, Pedro Figari, fray Guillermo Butler, Gramajo Gutiérrez, el uruguayo Carlos Aliseris –que expuso también en Amigos del Arte, esa vez con el visto bueno de la revista–, todos ellos paisajistas o retratistas de buena reputación en ámbitos católicos, con ingredientes folclóricos o costumbristas.[218] Incluso pueden leerse en *Criterio* críticas favorables de la obra de un pintor de vasta trayectoria y prestigio como Benito Quinquela Martín.

En materia de artes plásticas, pues, prevaleció el antivanguardismo, pero sin que se abogase por una completa subordinación de aquellas a motivos religiosos o piadosos. No se predicaba en *Crite-*

rio la necesidad de retrotraer las artes al teocentrismo (al estilo medieval), sino que, en un gesto que tenía algo de moderno, se valorizaba el humanismo que traslucían los "buenos" retratistas, e incluso paisajistas (desde luego, el naturalismo podía contener mucho de amenazante para el catolicismo, y esto no se ignoraba en la columna de crítica de arte de la revista). Así, por ejemplo, lo más digno de encomio en Quinquela era, para *Criterio*, el "sentido humano" que destilaba su obra.[219] Esta somera caracterización de los valores estéticos –éticos también, e incluso políticos– que predicaba *Criterio* es insoslayable para adentrarnos en su caracterización como semanario cultural.

De la crítica de arte se pasaba con naturalidad a la crítica literaria. En ese terreno la polémica subía de tono, incluso se politizaba, ya en plena década de 1930. Los avances de los totalitarismos en Europa fueron su trasfondo; en Occidente, el antifascismo se convirtió en la opción escogida por un sinnúmero de intelectuales y hombres de letras que provenían de tradiciones ideológicas no siempre idénticas. *Criterio* se involucró de lleno en el debate literario y cultural, incluso entre católicos. No tardaría en politizarse, pero en dicho caso lo que importa destacar es que los debates iban más allá de los posicionamientos ideológicos que ese período tornó urgentes. Un caso que ilustra bien esta cuestión es el del escritor Manuel Gálvez. Sus obras de connotaciones nacionalistas, e incluso católicas, son bien conocidas: *El diario de Gabriel Quiroga* (1910) y *El solar de la raza* (1913) no pasaron inadvertidas por los estudiosos del nacionalismo argentino. Sin embargo, suele olvidarse que Gálvez no fue un autor de fácil aceptación entre los católicos en su propio tiempo. No al menos hasta los años treinta, cuando Gálvez comenzó a ganar mayor prestigio en ámbitos católicos, pero siempre por detrás de Hugo Wast. Obras como *La maestra normal* (1914), *El mal metafísico* (1916) y *Nacha Regules* (1919) gozaron de muy dispar acogida en el catolicismo argentino.[220] Y todavía entonces se le reprocharía a Gálvez su ambiguo apego a la ortodoxia. Su novela *Miércoles Santo* (1930) suscitó enconados reproches por parte de Luis Barrantes Molina, la pluma más acerba del diario *El Pueblo*. La novela retrataba a un sacerdote humanizado, con todas sus flaquezas y vacilaciones, incluso pecador, indul-

gente con su rebaño, algo que ponía en riesgo la imagen sacralizada del sacerdote que enseñaba sin matices la Acción Católica. En esta ocasión Dionisio Napal intervino en defensa del autor; pero la polémica no acabó allí, porque quedó en el aire la idea de que Gálvez era un escritor algo oscuro que presentaba a sacerdotes poco sublimes.[221] Sin embargo, cuando en 1933 Gálvez publicó *La vida de Fray Mamerto Esquiú*, una biografía apologética, un columnista de *Criterio* debió admitir que su autor había ingresado finalmente "en el seno de la verdadera ortodoxia católica".[222] Aclaraba, por si acaso, que Gálvez no guardaba ningún motivo de rivalidad con Hugo Wast, de pluma más diáfana (para los católicos). Era una aclaración innecesaria que dejaba viva la sospecha de que las polémicas no acabarían allí.

En 1935 el propio Franceschi, con toda su autoridad, arremetió contra Gálvez. Ya había expresado en 1934 sus reparos, cuando este se lanzó a la carrera en pos de una eventual candidatura al Premio Nobel, lo cual provocó algunas polémicas subidas de tono con otros escritores que se oponían a su aspiración, en las que Gálvez intervino, a veces con tono agresivo. Más allá de este episodio, que despertaría numerosas críticas en el mundillo literario porteño, lo que importa destacar aquí es el escaso respaldo que ese autor recibió de Franceschi, quien lo cuestionó por sus exabruptos. (En sus memorias, el novelista sugiere, de hecho, que Franceschi estuvo involucrado en el fracaso de su candidatura, que el propio Gálvez esperaba ver apoyada por la Academia Argentina de Letras, de la cual ambos eran miembros.)[223] Sea como fuere, más allá de las coyunturales rencillas entre los hombres de letras, el debate entre Gálvez y Franceschi pone el dedo en la llaga al reavivar una cuestión más delicada: ¿qué significa ser un escritor católico en la Argentina de la década de 1930? ¿Con qué temple debería escribir, sobre qué temáticas y para qué lectores? Era un debate para una revista como *Criterio*.

La cuestión no era nueva, pero cobró especial urgencia a la luz de la gran expansión que verificó el catolicismo en las industrias editoriales de aquellos años. En 1933, un intercambio de cartas entre Cornelia Groussac, hija del ya fallecido Paul Groussac, y Tomás D. Casares, el patriarca fundador de los Cursos de Cultura

Católica, puso sobre el tapete ese tema. La figura de Groussac padre, central en la cultura argentina en torno de 1900, tuvo una acogida dispar en ámbitos católicos e incluso en *Criterio*, tal como pudo verse cuando falleció, en 1929, puesto que se lo acusó de ser poco respetuoso de la fe católica, entre otras cosas. Más allá de esas querellas, en su respuesta a Cornelia –conferencista asidua en diversos círculos católicos femeninos–, Casares señaló que la estatura de un intelectual no debía medirse pura y exclusivamente con la vara de la fe:

> Las desviaciones en que un autor haya incurrido no autorizan a extender a toda su obra la condenación. [...] Como católicos, tenemos algo más que el derecho de reconocer los méritos dondequiera que existan: no podemos dejar de reconocerlos sin faltar a la verdad. [...] La obra histórica de Groussac, el saludabilísimo magisterio que ejerció, y el ejemplo de una vida dedicada al estudio con rigurosa severidad [...] son cosas eminentemente respetables.[224]

El debate estaba planteado: ¿la fe militante era suficiente criterio con el que juzgar la obra de un escritor, fuese o no católico? Evidentemente, no; por algo *Criterio* se quejaría reiteradas veces de recibir colaboraciones espontáneas de lectores, redactadas con buena voluntad, pero con pésimo estilo literario. Y en el caso de los escritores católicos propiamente dichos: ¿debía anteponerse el criterio literario o el apego a la ortodoxia? El debate no era menor en la Argentina de entreguerras, dados los éxitos literarios de Wast y Gálvez, que dio pie a una seguidilla de sacerdotes con veleidades literarias, que publicarían libros de poemas, relatos breves, etc.[225] Franceschi sentó su posición al respecto luego del Congreso Eucarístico Internacional, cuando apareció la novela *La noche toca a su fin* (1935), de Gálvez, cuyo escenario transcurría en medio de la celebración religiosa. En plena "fiebre" eucarística, Franceschi objetó el plan del relato; no admitía que se pusiera en la piel de un simple pecador que rehuía participar en las celebraciones religiosas e incluso se burlaba de ellas en tono blasfemo. La humaniza-

ción de los personajes era algo difícil de aceptar para Franceschi, dado que podía derivar con facilidad en apología del pecado, desde su punto de vista. El personaje de esa novela era grosero en su lenguaje (utilizaba las "malas palabras" que el sacerdote no deseaba ver en una novela católica), de aspecto desaliñado, poco virtuoso; resultaba difícil que encajara en los valores victorianos, incluso puritanos, predicados por el catolicismo de los años treinta, y que Franceschi hubiera preferido encontrar en la literatura católica de un Gálvez. En la práctica, Franceschi habría preferido la obra de Edmundo Vanini, sacerdote autor de infinidad de cuentos publicados en ediciones populares, con lenguaje arrabalero, pero suavizado. Gálvez le replicó, sin embargo, que el escritor católico no tenía por qué ofrecer una literatura edulcorada, sólo apta para señoritas. Admitía que su obra quizá no fuera del todo recomendable para ellas, pero aseguraba que de ahí no podía deducirse que su literatura no fuera propiamente católica. Lo contrario equivaldría a hacer de la literatura católica pura mojigatería. En las propias palabras de Gálvez, que no tiene pelos en la lengua:

> También afirmo que lo católico no es la limpieza ni la pureza literaria. En cambio entre las cosas católicas mencionaré el sentido del pecado y del remordimiento. [...] Novelas en que nada de malo ocurre, que pueden ser leídas por colegialas, y en las que circulan algunas ideas morales, no son libros católicos, aunque lo sean sus autores. [...] Novelas católicas son aquellas en las que se estudian temas esencialmente católicos, o tratados desde el punto de vista católico. [...]
> *El catolicismo no es la mojigatería. El catolicismo no es una cosa de salón, ni un sentimiento exquisito. Es una cosa fuerte, humana, profunda, universal, popular, que no teme a nada, y menos a la verdad de la vida. No hay derecho a exigir a los escritores católicos que hablemos como damiselas.*[226]

La discusión, elocuente por sí sola, dice mucho sobre *Criterio* y su director. Si bien sumamente purista en las formas y ortodoxo en el contenido, Franceschi prestaba las páginas de la revista a intensos

debates entre reconocidos intelectuales católicos; prevalecía en ella el diálogo antes que el soliloquio, la argumentación antes que la parrafada tempestuosa, el afán de justificar antes que de adoctrinar. Así, pese a todo, Gálvez era asiduo colaborador, y lo mismo cabe decir de su mujer, Delfina Bunge. Como verdadero foro de debate, *Criterio* intentaba abrir sus puertas, dentro de lo posible, a las voces más respetables del catolicismo argentino. En tiempos de Franceschi, era sin embargo escasamente permeable a invitar colaboradores no declaradamente practicantes (en neto contraste con la *Criterio* de 1928, que había sabido reunir firmas como las de Jorge Luis Borges y Eduardo Mallea). Apenas tendía puentes con publicaciones no católicas. Más aún, se enzarzó en polémicas con algunas de ellas. Así, no vaciló en fustigar con dureza a la revista *Contra*, dirigida por Raúl González Tuñón, quien además de comunista era neto exponente de las vanguardias artísticas, también políticas, de los años treinta.[227] Fue algo más indulgente con Victoria Ocampo, a pesar de que alguna vez la dejó en evidencia por algún error que se le deslizó; reconocía la delicadeza de su pluma, si bien creía que la revista que ella animaba –*Sur*– era francamente "de izquierda".[228] Conferencista invitado en más de una ocasión en el Jockey Club, el Club del Progreso y la Asociación Wagneriana, en última instancia Franceschi podía al menos compartir con Victoria los códigos de la sociabilidad burguesa de su época, de la que ambos participaban en mayor o menor medida (no así los hermanos González Tuñón). En efecto, Franceschi frecuentaba salones prestigiosos, de carácter más bien selecto, como es el caso de la Wagneriana, donde en alguna ocasión dio una charla exquisita sobre la canción francesa del siglo XVIII, acompañado por un pianista y una cantante que interpretaban las melodías mencionadas, mientras él transportaba al espectador, con su relato, a la Francia de la Ilustración.[229]

Todo ello quizás ayude a contextualizar el célebre *affaire* Jacques Maritain, puesto que *Criterio*, bien empapada de la cultura católica francesa, desempeñó un papel de primer orden en los acalorados debates de 1936 y 1937.[230] Desde tiempo antes de su llegada a Buenos Aires, Maritain había dado mucho que hablar en la revista católica: la acusación de que el filósofo francés había participado en una movilización del Frente Popular en París debió ser des-

mentida categóricamente por monseñor Franceschi. Este aclaró que, en realidad, Maritain tan sólo había prestado su nombre en un manifiesto pacifista contra la invasión fascista de Abisinia, encabezada por Mussolini en 1935, lo cual desencadenó la furibunda reacción de la Action Française, que acusó a Maritain de simpatías comunistas, a lo cual sumaría precisamente la mención de que había participado, puño en alto, en aquella manifestación. El rumor circuló en la gran prensa de Buenos Aires, provocando bastante revuelo. Franceschi se encargó de separar la paja del trigo: en efecto, Maritain había firmado junto con destacados intelectuales católicos, como Paul Claudel, François Mauriac, Louis Jouvet, Maurice Blondel (los suscriptores superaban los 300), un manifiesto que expresaba una honda preocupación por la "crisis de civilización" que implicaba la cuestión etíope, y sus peligrosas derivaciones para la paz internacional. Adhirieron intelectuales y escritores no católicos, algunos de ellos, a su vez, comunistas: Julien Benda, André Gide, Roger Martin du Gard, Jean Guéhenno. Pero no tardó en circular el rumor de que Maritain y los demás católicos se habían acercado al comunismo e incluso simpatizaban con él –la Action Française fustigó con singular dureza al filósofo– y de allí se llegó a la acusación de haber apoyado abiertamente al Frente Popular. Pero esto último Franceschi lo negó con vehemencia; dejó a salvo la figura de Maritain, y lo mismo cabe decir de su ortodoxia; no llegó al punto, sin embargo, de condenar la invasión de Abisinia.[231]

Poco después se denunciaría la colaboración de Maritain con la revista francesa *Vendredi*, una novedosa publicación que se propuso reunir las mejores plumas del antifascismo, desde los comunistas hasta los católicos, en un formato de prensa popular, atractiva para el gran público: su participación fue considerada sin embargo inadmisible, no sólo por *L'Action Française*, sino además por buena parte de la prensa católica y nacionalista en la Argentina. En el primer número de *Vendredi*, en efecto, firmaron André Gide, Jacques Maritain, Jean Giono, Julien Benda, entre otros nombres. Sin embargo, en el segundo número, Maritain, incómodo, hizo publicar una carta en la que aclaraba que tan sólo apoyaba los valores morales en los que se sustentaba la revista, pero no debía

deducirse a partir de allí ningún tipo de adhesión política. Era una manera de admitir que le resultaba riesgoso su compromiso con *Vendredi*, medio que pasaba fácilmente por comunista a los ojos de la derecha y más todavía una vez que se involucró en la campaña electoral del Frente Popular de 1936. Se hacía harto difícil escindir la adhesión "moral" a la revista de cualquier adscripción política, de modo que Maritain terminó por desvincularse de *Vendredi*. Sin embargo, *L'Action Française* lo fustigó con dureza, y los ecos de esta polémica llegaron acrecentados, incluso distorsionados, a Buenos Aires. Cuando Franceschi tuvo que rendir cuentas al público de *Criterio*, fue indulgente con Maritain, pero este ya había quedado en el ojo de la tormenta.[232]

Así, antes de su llegada a Buenos Aires en agosto de 1936, Maritain ya estaba dando mucho que hablar entre el público (católico) porteño, al menos el más culto: había sido acusado de izquierdista cuando todavía no había pisado la ciudad, una acusación de la que sería difícil deshacerse de ahí en más, aunque él insistiera en desmentirla.[233] La Guerra Civil Española, que estalló con el levantamiento de julio de 1936, no ofrecía una atmósfera propicia para componer los ánimos. Por el contrario, la polémica se tornó virulenta, y las acusaciones ponzoñosas contra Maritain alcanzaron sus niveles más altos con la intervención reiterada, incluso en las páginas de *Criterio*, de Julio Meinvielle, un joven sacerdote de trayectoria opaca hasta allí, pero que había sido invitado en alguna oportunidad a oficiar de conferencista en los Cursos de Cultura Católica. La tesis de la guerra de España como "guerra santa", predicada y difundida por el episcopado español al fragor de la batalla, no gozó de pleno consenso en el catolicismo local ni en el internacional durante aquellos años –*L'Osservatore Romano*, por ejemplo, pidió la mediación internacional en lugar de sacralizar la guerra–, pero Meinvielle la defendió sin admitir contradicción alguna. Se trata de una polémica bien conocida en la historiografía, sobre la que no es necesario abundar aquí.[234]

Tan sólo nos interesa hacer foco sobre la actuación que en ella tuvieron Gustavo Franceschi y *Criterio*, puesto que su posición en este debate es reveladora de la política editorial de la revista, de sus prácticas y su estilo. En principio, Franceschi procuró acoger

en *Criterio* todas las voces que tuvieron algo relevante que decir, desde Meinvielle hasta César Pico y Manuel Ordóñez, e incluyó al propio Maritain y a su discípulo local Rafael Pividal. Pero la buena recepción que *Sur* destinó a Maritain, y los ecos que de estas polémicas (y de las del Congreso del PEN Club celebrado en Buenos Aires en 1936) pudieron leerse en *La Vanguardia* y en *Crítica*, llevaron a Franceschi a sentar posición en una polémica que, dadas las circunstancias, iba mucho más allá de la cuestión de la guerra de España.

El debate de Franceschi con Maritain, que dio lugar a varios intercambios de cartas, publicadas íntegramente en *Criterio*, fue un diálogo en el que cada uno de ellos, a pesar de sus rotundas diferencias, recogía alguno de los argumentos esgrimidos por su adversario. En última instancia, Franceschi y Maritain dialogaban sobre un terreno que tenía algo en común –con Meinvielle, en cambio, ello era imposible; de hecho Maritain no lo reconocería como un interlocutor legítimo, más allá de su polémica participación en *Criterio*, y no se molestaría en discutir abiertamente con él por fuera de la revista que los convocaba–. No era poca cosa poder dialogar en un contexto tan exacerbado como el que ofrecía la guerra de España: esto resulta elocuente acerca de la condición de ambos interlocutores. Sin ser complaciente, el suyo era un diálogo al fin. Franceschi no se apropió de la tesis de la "guerra santa" –si bien admitió que para muchos españoles era válida–, pero justificó sin ambages el levantamiento franquista, que además consideraba conveniente en términos políticos, y señaló deslices en la argumentación de Maritain. Lo acusó de haber denunciado con contundencia el bombardeo de Guernica –en torno al cual Franceschi no terminaba de admitir la responsabilidad de Franco–, pero de haber hecho oídos sordos a la "violencia roja", a lo cual Maritain respondería que, en efecto, la barbarie se encontraba en ambos bandos al mismo tiempo: era un gesto de concesión. En cuanto a la situación de España, el autor francés replicó, hábilmente, que lo más razonable era, por el contrario, apelar a una mediación internacional para evitar tanto "el triunfo de Franco como *el de la izquierda*" [*sic*]. Cada carta que cruzaba el océano mostraba cómo crecía la calidad de la discusión.[235]

Por su parte, Franceschi –buen polemista pero siempre igual de férreo en sus convicciones últimas, de las que difícilmente se movería– tan sólo se mostró dispuesto a revisar su posición en un único punto. Había impugnado en los inicios del debate el hecho de que Maritain se hubiera prestado a colaborar con *Sur*. No obstante, al cabo de un tiempo, el propio Franceschi revisó su posición, a raíz de que la revista de Victoria Ocampo había retrucado su comentario. Luego de varias idas y venidas, terminó por aceptar que coincidía en algo con ella: "Como *Sur*, estoy contra todas las opresiones", enfatizó (claro que el sacerdote incluía el comunismo soviético).[236]

El único argumento de Franceschi para el que Maritain no tuvo respuesta alguna fue la acusación de que este transigía con el comunismo no tanto por compartir sus valores ideológicos, sino por estar involucrado en la defensa de intereses patrióticos. Lo más acuciante para los franceses era el temor a hallarse cercados por naciones fascistas en prácticamente todas sus fronteras, de allí que toleraran más a los comunistas de lo que lo hacía Franceschi, que rechazaría de plano la idea de la "mano tendida", como se decía en la época para hacer referencia a cualquier tipo de colaboración de los católicos con las izquierdas.[237] (La propuesta de la "mano tendida", rechazada por el catolicismo argentino, no fue ignorada sin embargo por el comunismo local, que procuró hacerla suya de una u otra manera.)[238] Resulta sugerente el silencio de Maritain ante la persistencia de Franceschi en este punto, pero lo que importa destacar es que el director de *Criterio* fue el único de sus detractores argentinos que esgrimió un argumento en el que no se dedicó a impugnar teológicamente a su interlocutor –ni a cuestionar su apego a la ortodoxia–, sino que intentó comprenderlo en su contexto, dentro de lo posible. Tan sólo en 1939, una vez aquietadas las aguas, Franceschi reconocería que la polémica con Maritain no había llegado a dividir a los católicos argentinos, como se acostumbraba señalar en su momento, o en todo caso, tales divisiones habían sido exageradas hasta un extremo, y cabía minimizarlas (*ex post* era más fácil intentar limar las asperezas, por supuesto).[239] Pese a esto, Julio Meinvielle no continuó colaborando en *Criterio* –sus obras se publicaron por fuera del circuito de

editoriales católicas más importantes, cabe recordar, aunque recibieron una acogida de culto entre muchos de sus lectores–, mientras que Maritain talló con Franceschi una amistad que perduró a pesar de sus diferencias (e incluso estas pudieron suavizarse, con el paso del tiempo). En efecto, el propio Maritain reconocería, años después, que el sonado escándalo de 1936 no había sido tan dramático.[240]

Al fin y al cabo, Franceschi y Maritain compartían algo esencial que los aproximaba más de lo que fuese imaginable en 1936 y 1937, al fragor de la polémica suscitada por la guerra de España: su estrecha relación con la efervescente escena cultural francesa de los años de entreguerras. Franceschi, por la ya señalada proximidad "espiritual", si cabe denominarla así, y por sus históricos vínculos con la cultura, la literatura y la sensibilidad estética de ese origen; Maritain, por su parte, por sus espacios de pertenencia y por haber podido alternar con las principales figuras de la literatura y la cultura francesas de los años treinta, incluso con autores comprometidos políticamente con el comunismo, como André Malraux y André Gide, por mencionar dos nombres de peso entre los intelectuales franceses de izquierda, que gozaban además de amplia repercusión internacional.

En este contexto, es revelador que en 1936 *Criterio* se hiciera eco de la publicación del libro *Regreso de la URSS* de André Gide: tan sólo en la *Criterio* de Franceschi cabía leer algo así. Pero no era mero esnobismo o embelesamiento con la literatura extranjera, más aún, francesa, puesto que Franceschi sabía también criticarla, y lo hacía con rigor: así lo hizo con Julien Benda y con Pierre Drieu la Rochelle en alguna oportunidad, y con el propio Gide. Ahora bien, este nuevo libro de quien años antes proclamaba su "conversión" al comunismo era, por sí solo, polémico (no por nada Victoria Ocampo se apresuró a hacerlo traducir para su sello editorial). El viaje a la Unión Soviética en plena era estalinista descubrió ante Gide un régimen que tenía pocos puntos de contacto con lo que la propaganda comunista predicaba en Occidente (en lugar del paraíso proletario, encontró una sociedad sometida al rigor más extremo, así como la falta de todo tipo de comodidades y, por sobre todo, de las libertades más básicas). Su

descarnado relato de viaje fue, pues, de enorme impacto en la cultura francesa y suscitó gran cantidad de críticas por parte de muchos de antiguos compañeros de ruta de Gide, a pesar de que creyó haber tomado suficientes recaudos para evitar que se ensañaran con él. (Uno de los foros de la cultura francesa en los que ese libro fue recibido con mayor controversia fue *Vendredi*, la polémica revista con la que había colaborado Maritain. De hecho, Maritain no perdió ocasión de discutir con Gide en torno de la Unión Soviética antes de que este último viajara.) Franceschi, por su parte, lo elogió, si bien algo incómodo tal vez por encontrarse a sí mismo aplaudiendo la obra de un autor declaradamente comunista, acusado incluso de inmoral, que, sin embargo, no quería despojarse del todo de la ilusión revolucionaria:

> Gide ha recibido [en su viaje] la desilusión que lo desmiente, como un golpe asestado a sus más caras creencias y esperanzas. Nada le costaría guardar silencio y aun batir el parche, por no confesar que incurrieron en error, o algo peor todavía. Comprendemos el dolor de Gide y valoramos su sinceridad. [...] Es cierto que no alcanza a ponerse todavía abiertamente en contra del marxismo soviético. ¿Mas qué importa esto si él mismo reconoce que no entiende gran cosa de cuestiones sociales y económicas y si hace el proceso verdadero del fracaso bolchevique?[241]

Baste este comentario literario de Franceschi acerca de una de las obras más impactantes en la cultura francesa de izquierda de los años treinta para sugerir la complejidad que reviste *Criterio*. Lejos de ser una revista católica de tono militante –a diferencia del diario *El Pueblo*, no se mezcló en campañas de carácter proselitista, de tono incluso belicoso–, se posicionó como revista cultural y de actualidad, dispuesta a intervenir en cada uno de los debates de su tiempo. Se la ha leído infinidad de veces en busca de definiciones precisas acerca de las cuestiones más urgentes del momento: el fascismo, el comunismo, el antisemitismo, la coyuntura política argentina (en plena "década infame"). No hay dudas de que *Criterio*

tuvo algo que decir acerca de cada una de estas cuestiones: anticomunista sin vacilar, pero sin recaer en la demonización de la Unión Soviética; antiliberal, tanto en lo político como en lo económico, y con fuerte desconfianza hacia la Ley Sáenz Peña; corporativista en todo sentido, aunque con más neta predilección por el franquismo que por los regímenes fascistas, de los que discreparía en cierta medida; de controvertida posición ante la cuestión del antisemitismo, que le valió ser objeto de furibundas críticas por parte de la prensa judía porteña.

Estas facetas de Franceschi, y de *Criterio*, son bastante conocidas: en su columna editorial de los jueves, daba en opinar sobre una amplísima gama de temas, desde economía y finanzas hasta política internacional. En todos los casos, Franceschi tuvo algo que argumentar al respecto, e intentó ofrecer a sus lectores explicaciones razonadas (no siempre convincentes, como ocurrió con su inverosímil interpretación del bombardeo de Guernica) acerca de sus posicionamientos ideológicos y políticos. No faltaron, a su vez, grandes polémicas, como la que sostuvo con Lisandro de la Torre. Por lo general, no tenía reparos en permitir que sus conferencias en teatros, salones, etc., se transmitieran en vivo por la radio, se reprodujeran en revistas o bien que sus editoriales de *Criterio* se replicaran total o parcialmente en otras publicaciones católicas, que la tenían como faro; polemizaba con intelectuales y conferencistas extranjeros incluso no católicos y daba la más amplia difusión al fruto de estos debates (Keyserling primero, luego Drieu La Rochelle, Siqueiros y Jiddu Krishnamurti, entre otros). Además, prestó su imagen, que por sí sola procuraba ser garantía de seriedad, para avisos publicitarios en los que, en tono sentencioso, promocionaba tal o cual artículo. Por todo ello, se lo citaba como autoridad no sólo en la Acción Católica, sino en el Congreso nacional y en el Departamento Nacional de Trabajo.

Criterio era una revista de actualidad tanto como de cultura, única en su género si uno la compara con cualquier otra expresión de la prensa católica de su tiempo, y próxima tal vez en su estilo y forma a otras revistas de entreguerras en las que se solapaban cultura y política. Así, lo más destacado fue el modo en que logró dar al catolicismo una voz pública, capaz de llegar a los lectores cultos,

sin importar su color político. Llegó a ser una revista influyente, leída no sólo por los funcionarios de turno, sino además por la *Revista de Economía Argentina* y el senador socialista Alfredo Palacios, por dar nombres ajenos al universo católico.[242] Y, al igual que *El Pueblo,* la revista tuvo su mejor momento a fines de los años treinta. Veremos por qué.

6. Al compás de las grandes ciudades

El catolicismo alcanzó en la década de 1930 una amplia presencia social y política, y cuanto más ganaba en visibilidad, más difícil resultaba advertir los clivajes y conflictos que lo surcaban. Muchos de ellos persistieron; sin embargo, lo que pareció primar es una imagen macroscópica que en su reflejo nos devuelve la presencia de un movimiento compacto, casi monolítico. En grado tal que podía resultar inquietante, puesto que el catolicismo lograba movilizar gente en cantidades casi inéditas en la Argentina (lo volvía más impresionante aún el hecho de que ningún partido político contaba con fuerza semejante). Así, pudo verse a las figuras más destacadas de la iglesia católica apoyar abiertamente el golpe militar de 1930.[243] Poco después, el Congreso Eucarístico Internacional, celebrado en 1934 en Buenos Aires, fue la expresión más elocuente de su afán militante, como se destaca en diversas memorias de época, incluso escritas por personas alejadas del campo religioso.[244] Instaló la cruz en medio de la escena y procuró transmitir su mensaje a la sociedad toda, con la expectativa de volver verosímil la idea largamente predicada de una nación católica.

Así, la década de 1930 ha sido caracterizada como una época de neta avanzada clerical, tal como puede advertirse en los estrechos vínculos que la jerarquía eclesiástica tejió con las fuerzas armadas y con los gobiernos de la "década infame", según demostró Loris Zanatta. La iglesia salió fortalecida de la crisis del liberalismo. Y también, gracias a los valores que el catolicismo era capaz de transmitir a amplios sectores sociales en ascenso: la decencia, las buenas costumbres, el decoro, las expectativas de una sociedad previsible, segura y ordenada. Un ejemplo entre tantos: en un libro de peticiones a San Antonio –patrono de la parroquia de Villa

Devoto– en el que los fieles dejaban sus intenciones al santo, abundaban en 1930 los agradecimientos por los empleos obtenidos, incluso en el ámbito estatal. "Tres puestos me llegaron pues a fuer de pedir y rogar", dejó apuntado un anónimo; la fe infundía confianza en que sería posible remontar la crisis económica y alcanzar la anhelada estabilidad laboral y familiar.[245]

Mientras tanto, el entramado institucional de la iglesia se consolidaría. En la década de 1930 se publicaban con regularidad guías católicas que reflejaban su creciente densidad geográfica y su cada vez mejor llegada sobre el territorio. Las ciudades concentraron buena parte de los recursos de la iglesia de entreguerras; las parroquias y las diócesis que más rápidamente crecían eran aquellas en las que había un núcleo urbano de cierta envergadura. Algunas diócesis, las más populosas, se subdividieron: Córdoba, Santa Fe, La Plata. Y las parroquias continuaron multiplicándose en cada una de ellas. El caso más emblemático fue el de Buenos Aires, que entre 1928 y 1945 prácticamente triplicó su número, de 40 a un total de 119, de acuerdo con los planes trazados por el arzobispado en la década de 1920. En la provincia de Buenos Aires, subdividida ahora en cuatro diócesis, existían 123 parroquias. Tamaña multiplicación de la presencia católica se tradujo en una oleada de construcción de iglesias, que en Buenos Aires se hicieron levantar con premura en los barrios periféricos de la ciudad, todavía de una densidad de población relativamente baja: eran templos sin mayores pretensiones de refinamiento arquitectónico, tanto que llegó a haber iglesias muy parecidas entre sí. Predominó el neorrománico en sus distintas variantes: austero, macizo, aunque de aspecto moderno, gracias al revestimiento exterior de ladrillo que se le dio; flexible, puesto que se adaptaba a todo tipo de terrenos y presupuestos, no siempre generosos; fácil de divisar en zonas bajas de la ciudad, sin construcciones en altura. (No prosperó en este contexto el proyecto de construir en Buenos Aires una nueva catedral de dimensiones monumentales, que se discutió en ámbitos católicos a comienzos de la década de 1930. Oneroso en sus costos y fastuoso en su estilo, habría podido llevar a la iglesia a la acusación de falta de sensibilidad social, en plena crisis económica. Fracasó por estas y otras razones.)[246] Y a

eso debe sumarse, en vísperas del Congreso Eucarístico, la creación de nuevas diócesis: llevó a la Argentina a contar con 7 arzobispados y 14 diócesis, duplicando las jurisdicciones existentes, lo cual permitió también la ampliación de la jerarquía eclesiástica. La iglesia argentina, en este sentido, tan sólo quedó por detrás de Brasil y México si se la compara con América Latina. En 1936, la consagración del arzobispo Santiago Copello como cardenal vino a reforzar esa estructura.

La iglesia afianzaba también su burocratización. A medida que se extendía su presencia diocesana, necesitaba de un control más estricto sobre sus propios recursos. Hasta la década de 1920, la construcción de parroquias y templos dependió de la buena voluntad de los fieles, además de algún padrinazgo ocasional concedido por familias de alta sociedad. Estos apoyos, si bien valiosos, escapaban al control de la institución eclesiástica, de ahí la preocupación por constituir fondos diocesanos, independientes de cualquier padrinazgo particular. En 1926 la creación en Buenos Aires de la Liga de la Cooperadora del Culto, que se encargaría de establecer en las misas colectas obligatorias destinadas a cubrir los gastos de construcción de las nuevas parroquias, para así promover una redistribución de los recursos de las iglesias ricas a las más pobres, fue una herramienta clave para la construcción de parroquias en los años treinta y cuarenta. En otras diócesis también se crearon colectas obligatorias y fondos diocesanos equivalentes. En La Plata –el obispado con mayor número de parroquias hasta la subdivisión de 1934– se dispuso que el 25% de todas las colectas parroquiales se destinarían a dicho fondo. En Tucumán se hizo algo parecido. En Santa Fe esa cuota parte se redujo al 5%. Y así sucesivamente, puesto que las diócesis tendían a uniformar sus procederes.[247] A la larga, todas esas colectas quedaron bajo supervisión de las autoridades eclesiásticas.

Sin embargo, esto no impidió que en ocasiones la construcción misma quedara sometida a las presiones de sectores influyentes de la sociedad que pretendían conservar tradicionales funciones de padrinazgo. El propio Copello debió resignarse a aceptar esta situación, para lo cual priorizó en la elección del nombre de las nuevas parroquias porteñas el gusto de quienes desearan contribuir en ese

sentido.[248] El peso de actores influyentes en el seno de la iglesia es un factor persistente en todas partes, incluso en la provincia de Buenos Aires, uno de los escenarios más delicados para el rediseño del mapa diocesano, dada su envergadura territorial, demográfica y económica. Un ejemplo: según el proyecto presentado por el gobierno nacional a la Santa Sede, en 1934 se crearían tres nuevas diócesis en la provincia de Buenos Aires: Bahía Blanca, Azul y Mercedes-Luján, esta última con sede en Luján. Pero finalmente la catedral se radicó en la ciudad de Mercedes. En esto tuvo un papel clave un puñado de conspicuos caballeros católicos, que hicieron pesar su influencia en procura de que el obispado se radicara en Mercedes. Entre ellos, se destacó Saturnino Unzué, terrateniente de la provincia de Buenos Aires que lideró durante décadas la comisión pro templo de Mercedes, donde estaba emplazada una de sus más importantes estancias, San Jacinto, en la que solía dar misiones todos los años, con sacerdotes invitados. Unzué contribuyó con holgura a levantar la iglesia matriz de Mercedes y presionó para que se viera convertida en catedral (allí se encuentran depositados sus restos).[249]

En cualquiera de los casos, con mayor o menor independencia de los diferentes actores sociales, las diócesis reducían su tamaño, las distancias se hacían más cortas (ya no era un privilegio de pocos la posibilidad de recibir los sacramentos de manos del obispo) y la iglesia acompasaba su ritmo al de las urbes más modernas. Nada puso más en evidencia este deseo de ir de la mano de la modernidad que la aceptación sin reparos por parte del arzobispado de Buenos Aires de la demolición de la vieja iglesia colonial de San Nicolás de Bari, que databa de 1767, ubicada en el cruce de las actuales avenidas Carlos Pellegrini y Corrientes, cuando debió ser reconstruida con motivo del ensanche de esta última. En el solar de la vieja iglesia colonial se emplazó en 1936 el Obelisco, uno de los íconos más importantes de la modernidad urbana de los años treinta.

Del otro lado de la moneda, sin embargo, no era difícil de advertir que los fuertes avances del catolicismo en ámbitos urbanos dejaban sumido en el letargo el interior más recóndito. Pocos sacerdotes se aventuraban en los años treinta a oficiar de misioneros

en las regiones más postergadas del país (los obrajes de Santiago del Estero, los pueblos de la precordillera en Cuyo, por ejemplo). Tenían que viajar a lomo de mula, muchas veces sin apropiadas reservas de agua, ya que el ferrocarril no llegaba a los pequeños poblados y villas alejados de las capitales de provincia. Contaban, sí, con la solidaridad de las autoridades y los habitantes locales, incluidas las maestras de escuela (pública) que prestaban sus instalaciones para los misioneros. Así lo revelan los informes del padre Amílcar Merlo, incansable misionero:

> Son gente obrajera que viven [*sic*] como esclavos vilmente explotados por las empresas en la tala de bosques de quebracho. [...] Los maestros provinciales, además de atender con esmero al misionero, hicieron propaganda y asistieron siempre a los actos de la misión, acercándose al Sacramento. [...] A cinco horas en tren desde Santiago [del Estero]. Luego es menester hacer tres horas en sulqui [*sic*] entre montes. En Peralta nunca vieron sacerdote.[250]

Claro que en Buenos Aires apenas se sabía de las penurias que pasaban estos misioneros: no constituía una postal que el catolicismo de los años treinta procurara hacer relucir. De lo que se trataba era de insertarse lo mejor posible en el corazón de las grandes urbes, por más desconfianza que estas pudieran inspirar. De ahí la introducción de ingredientes criollistas en muchas peregrinaciones y movilizaciones católicas de la década: hombres vestidos de gauchos llevaban imágenes religiosas en andas; procesiones con carretas y bueyes, en especial, en Luján, también con ingredientes indigenistas; "paisanitos de Cristo Rey", suerte de exploradores de Don Bosco con pintorescos uniformes de aspecto gauchesco; la aparición de la columna campera "Don Zoilo en la ciudá", en el diario *El Pueblo* a fines de los años treinta, etc.[251] El campo golpeaba con fuerza las puertas de la ciudad moderna.

Las ciudades encarnaban la modernidad, mejor que cualquier otra cosa: de ahí que despertaran recelo. Un boletín parroquial predicaba, con aprensión, que "estamos asistiendo al hundimiento



Los "paisanitos de Cristo Rey" participan en una movilización callejera de intención "nativista". **Fuente:** *El Pueblo*, 16 y 17 de marzo de 1931.

paulatino de la cultura. Cultura que es más y significa más que el hecho de levantar edificios, abrir mercados, hermosear ciudades".[252] Y las ciudades tenían costados atemorizadores: el bullicio, el desenfado, los excesos favorecidos por el anonimato, el desorden de las canchas de fútbol y de las *boîtes* que tanto escandalizaban a alguien como Franceschi; la enorme difusión del lunfardo –"tóxico idiomático", según Franceschi, siempre purista–, que atentaba contra el "buen decir" predicado por el catolicismo desde la columna homónima que firmaba el sacerdote salesiano, devenido lingüista, Rodolfo Ragucci, autor de numerosos libros de enseñanza de la lengua para uso escolar; el desdibujamiento de las jerarquías sociales, fenómeno propio de una sociedad de masas, y más todavía en un país de reciente inmigración. Algunos boletines parroquiales reproducían las recriminaciones morales de Franceschi contra las costumbres sociales de la hora; pero a su vez, por contraste, no faltaría algún lector quejoso del estilo solemne, demasiado severo, del director de *Criterio*. Franceschi ha-

blaba sin tapujos de la "invasión guaranga" en tiempos de masificación: sostenía que ya no podía pensarse la ciudad como la cuna del espíritu cultivado del "hombre urbano, civilizado", sino que aquella se veía asolada por "guarangos", en ocasiones vestidos de smoking, que no tenían prurito alguno de mofarse de los códigos de "buena educación", que denostaban como mera "tilinguería, cuando no afeminamiento".[253]

Frente a tamaña "decadencia" de las costumbres sociales, e incluso del lenguaje callejero, Franceschi no se refugió sin embargo en una añoranza por un pasado remoto, ya fuese en el medioevo, en tiempos coloniales o en cualquier estilizado paraíso preindustrial. Su actitud coincidió con la de muchos católicos que, atribulados por la crisis económica, política y moral que atravesaba Europa occidental en la década de 1930, buscaban certezas inconmovibles con las que afrontar un mundo en el que se tenía la sensación de un inminente desastre, puesto que lo que estaba en juego era la crisis de toda una civilización, dicho en términos de época. El cristianismo pretendía postularse como una alternativa legítima. Su misión no sería hacer retroceder el reloj a la era preindustrial, sino cristianizar (y con ello, al parecer, "salvar") un mundo que se percibía como deshumanizado, ya fuese por el avance de la industria, del belicismo, del individualismo, de la propia masificación de la sociedad o incluso, eventualmente, por el siempre amenazador comunismo.[254]

Es difícil hablar de la amenaza que implicaba la gran ciudad de los años treinta sin hacer referencia a su vez a la radio, uno de sus atractivos más poderosos pero que no podía ser abordado sin temores desde el punto de vista de los católicos. Es cierto que alguien como Franceschi tuvo una temprana incursión radiofónica en 1922,[255] y en los años treinta se desenvolvería con soltura frente al micrófono: era un orador versátil (sabía que el micrófono de radio era muy distinto del púlpito), si bien algo circunspecto. Pero todavía en los primeros años de la década su presencia radiofónica era más bien la excepción que la regla en el seno del catolicismo argentino. Fue a la luz del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 que se fortalecerían los vínculos entre la radio y el catolicismo.



EL PUEBLO

¡Proletarios del Mundo: ¡Uníos en Cristo!

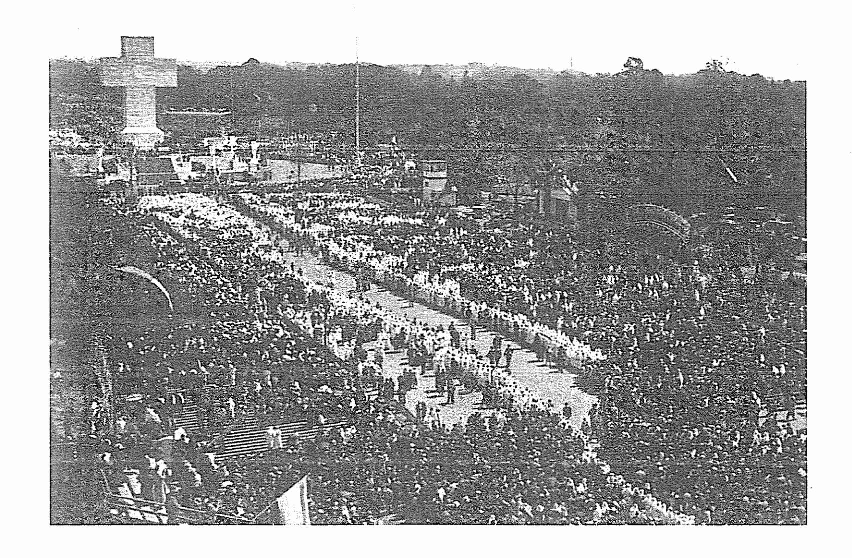
EL 1o. DE MAYO Y LOS CATOLICOS

Eslogan católico pensado para el 1° de Mayo: "Proletarios del mundo, uníos en Cristo". Puede apreciarse además la modernización gráfica del diario católico. **Fuente**: *El Pueblo*, 1° de mayo de 1930.

En efecto, hacia 1934, importantes figuras del clero circularon por diversos estudios radiofónicos: algunos ya tenían un prestigio ganado antes de ingresar en ellos; otros, en cambio, lo obtuvieron a través del micrófono, como es el caso de Dionisio Napal, que se convertiría en orador estrella de Radio Belgrano. Después del Congreso Eucarístico Internacional, la presencia católica en la radio cobró preeminencia. Cada vez más figuras del mundo católico se animaron a hablar ante el micrófono: Virgilio Filippo, monseñor de Andrea, Zacarías de Vizcarra, Carlos Cucchetti, Ludovico García de Loydi y el propio Franceschi fueron quienes tuvieron más asidua presencia. Incluso en las emisoras comerciales (radios Belgrano, Splendid, París, Stentor, Callao) se incluyeron espacios de religión, por lo común en día domingo a la mañana. Y ya en 1936, el catolicismo contó con una emisora radial propia, Radio Ultra, que fun-

cionó en estrecha relación con la Acción Católica y con *El Pueblo* y tuvo su propia oferta de locutores y artistas, con una programación de contenido moralizante. Claro que para el catolicismo militante, nada de ello sería suficiente, porque buena parte de la programación radial estaba dominada por el tango y el radioteatro. Radio Callao, por ejemplo, muy afín al catolicismo, fue cuestionada por no transmitir con regularidad los conciertos sacros de la iglesia de San Ignacio, como se había prometido en sus inicios. Sin embargo, los católicos lograron algunos éxitos parciales en su "cruzada" por sanear la radiofonía argentina: en 1932, tras una insistente campaña encabezada por la Acción Católica, junto a *El Pueblo,* se prohibió la transmisión de las carreras de caballos del Hipódromo Argentino en día domingo.[256] Así, el terreno quedó allanado para que el catolicismo tuviera una presencia cotidiana en el dial. De hecho, no dejó de aprovechar los espacios que se le presentaban en todo tipo de audición radiofónica, más allá de los programas regulares. La Acción Católica, los círculos de obreros, la FACE de monseñor de Andrea y los comités organizadores de los sucesivos congresos eucarísticos tuvieron también sus respectivos espacios radiofónicos.

Por otra parte, también las industrias editoriales católicas se desarrollaron y sofisticaron a lo largo de la década de 1930, en un momento de gran expansión de la cultura de masas en la Argentina. Así, cuando en 1935 se organizó en Buenos Aires la primera exposición de libros católicos, se contó con un catálogo bastante nutrido de autores y ediciones vernáculas, sobre las más variadas temáticas: teología, catequesis, historia religiosa (de la mano de Guillermo Furlong y Juan P. Grenon, entre otros), manuales escolares de religión, devoción, sociología cristiana, entre otras.[257] A la vez, su presencia no resultará inadvertida en ocasión de la Feria del Libro celebrada en Buenos Aires en 1943, con nutrida presencia de las editoriales católicas que exhibieron sus producciones a la par de las demás casas editoras, incluso comerciales. Sin embargo, los libros católicos más prestigiosos eran todavía los que provenían de Francia (*Criterio* distribuía los de Éditions du Cerf y tenía en su sede una biblioteca circulante en la que prevalecía la lengua francesa). A su vez, el Congreso Eucarístico Internacional abrió los ojos a los editores no católicos, incluso de perfil comercial,



Congreso Eucarístico Internacional. Ceremonia religiosa frente a la cruz ceremonial en Palermo. Vista panorámica de la multitud. **Fuente**: Archivo General de la Nación.

acerca de la posibilidad de vender libros de temática religiosa. Los había para todos los bolsillos, desde las ediciones cuidadas, casi de lujo de la casa Peuser, hasta otras mucho más económicas. Así fue como Tor se decidió a lanzar la colección Áncora, que reeditaría clásicos autores piadosos como Fray Luis de León, Santa Teresa, Tomás de Kempis, etc., presentados en ediciones populares. (También la Acción Católica, constituida en 1931, publicaría diversas revistas y libros para sus asociados, según edad y rama de afiliación; las parroquias tuvieron a su vez los suyos, si bien a veces su confección era bastante poco original, porque los solían mandar a imprimir en los talleres de *El Pueblo*, lo cual dejaba escaso margen para la innovación.) Libros, revistas, diarios, radio, cine: todas las industrias culturales concitaban idéntico interés.

Las industrias culturales católicas fueron clave para entender el "éxito" del Congreso Eucarístico Internacional, y viceversa, puesto que el congreso católico puso en evidencia hasta qué punto se

encontrarían estrechamente entrelazados el catolicismo argentino y la modernidad urbana de los años treinta. La radio fue uno de los ingredientes más novedosos del congreso, que se sumó, claro está, a otras atracciones que podía ofrecer una gran ciudad como Buenos Aires.

Fenómenos típicos de grandes ciudades modernas, los congresos eucarísticos podrían, se suponía, exorcizar los males que las grandes urbes solían traer consigo.[258] Al igual que Chicago, la temible ciudad de la mafia, donde se celebró su anterior edición de 1926, Buenos Aires tenía sus barrios de mala fama; en primer lugar, Palermo, que fue epicentro de las celebraciones eucarísticas. Con el apoyo del gobierno nacional y el de la ciudad, se esperaba que el efecto "purificador" del congreso religioso se extendería a la ciudad entera. Sus escenarios más característicos fueron el puerto –donde se recibía a los visitantes–, la Plaza de Mayo junto con las principales arterias céntricas, la iglesia del Pilar en la Recoleta y el altar en el Monumento de los Españoles (completamente cubierto por una cruz), en la confluencia de las actuales avenidas del Libertador y Sarmiento. Buenos Aires toda debía lucirse de día y de noche. Se organizaron ceremonias nocturnas en la Plaza de Mayo que permitieron exhibir, cuidadosamente iluminados, los edificios más importantes del centro. Por las dudas, sin embargo, las confesiones de medianoche se hicieron sólo para los hombres, a la par que se reforzó la seguridad urbana en las calles aledañas con vastos operativos policiales.

Como los grandes campeonatos deportivos, el Congreso Eucarístico tuvo sus patrocinadores, entre los que se contaban las industrias más modernas de la época. Las cervezas y maltas Bieckert, Palermo y Quilmes; los cigarrillos Chesterfield; las empresas de electricidad y transporte (distintos ramales del ferrocarril, petroleras como YPF, Texaco o Shell, y el Automóvil Club); las tiendas comerciales más tradicionales (San Miguel, La Piedad); las casas de fotografía que vendían cámaras; los bizcochos Canale, los bombones La Gioconda o los dulces marca Noel (de membrillo, batata y leche) que servirían de regalo para quienes no habían podido viajar; las tarjetas postales conmemorativas que se vendían en los kioscos de diarios; los sellos postales emitidos por la compañía de

correos; el billete especial de la Lotería Nacional; las lapiceras que servían a su vez de *souvenir*, puesto que llevaban impreso el logo del congreso; los dijes, las cadenitas, los prendedores... Algunos de estos objetos se vendían en la elegante joyería Escasany, que supo salir al mercado con ofertas económicas para el bolsillo de la gente común. Existía un mercado interno en completa ebullición.

La gente salía de compras y viajaba: las dos cosas solían ir juntas en el moderno turismo de masas. Basta con consultar la *Guía Oficial* distribuida en 1934 entre los visitantes del congreso para advertir que los propios organizadores recomendaban los paseos a



El Congreso Eucarístico avivó distintas facetas del mercado. Aviso de *souvenirs* de Casa Escasany. **Fuente**: *El Pueblo*, octubre de 1934.

La Plata, Luján o Tigre, con sus respectivos museos, parques y calles comerciales. Incluso se sugerían excursiones más largas a las sierras de Córdoba, las cataratas del Iguazú, San Carlos de Bariloche o Mar del Plata.

El paseo más convocante fue el de Luján: la basílica, el museo histórico en el edificio del viejo cabildo, el río y el paseo campestre eran sus atracciones. El viaje se hacía en tren, a tarifas subsidiadas para los peregrinos (para el caso, turistas). Estos llevaban, para su comodidad, una libreta –similar a la Libreta Cívica, con su tapa de cuero, pero de menor tamaño– en la que se registraba el domicilio en el que se albergaría el pasajero y los servicios de trenes contratados. Las empresas de ferrocarril vendían paquetes para los viajes de media y larga distancia. Lo mismo cabe decir del transporte urbano: se vendían abonos de tranvía para 9 y 15 días corridos, a $ 4 y 7,50, respectivamente. En Buenos Aires era la alternativa más recomendada.

Los restaurantes, a su vez, ofrecían tarifas especiales para quien se identificara como congresista. La Sociedad Rural, en las proximidades del gran altar de Palermo, había dispuesto comedores donde cada menú costaba $ 1,50. Todo estaba previsto.

Claro que la capacidad hotelera de la ciudad no estaba del todo preparada para recibir semejante número de visitantes. Se ofrecieron en alquiler habitaciones en casas particulares, sobre la base de un registro confeccionado con antelación por los organizadores. Los precios no eran altos; pero las comodidades no siempre resultaban las mejores. Los que viajaban en grupo podían negociar mejores tarifas, pero las habitaciones debían compartirse y era raro contar con baño privado. Sin embargo, las grandes figuras invitadas, comenzando por el cardenal Pacelli, se alojaron en las mansiones particulares de grandes damas de la sociedad porteña, como Adelia Harilaos de Olmos o María Unzué de Alvear, donde se los atendía a cuerpo de rey y se les preparaban agasajos. Los grandes apellidos terratenientes desempeñaron un papel decisivo en la organización del evento. Pretendían que el esplendor del congreso fuera, en cierta medida, un reflejo del suyo propio: la custodia monumental que se lució en la procesión de clausura había sido adornada profusamente con joyas donadas por las grandes damas porteñas.

Con estos ingredientes, la repercusión del congreso fue inmediata. Los más importantes exponentes de la prensa escrita (*La Nación, La Razón, Caras y Caretas*, y muchos otros más, a excepción de *Crítica*), así como la radio, dieron cuenta del encuentro. Diarios y revistas publicaron números especiales con una importante producción fotográfica; la voz de Dionisio Napal –la "voz del Congreso"– inundó el dial con la transmisión de las ceremonias que, a su vez, se retransmitieron en una red de altoparlantes distribuidos a lo largo de las principales arterias céntricas. Coros rigurosamente preparados cantaron los himnos religiosos, para su transmisión radial. Y la cámara de cine, que ya se había utilizado en el Congreso Eucarístico de Rosario en 1933, registró las voces y los rostros de las multitudes de esas fechas.

Llegamos así, por fin, a lo más importante: la gente. Resulta imposible dar cifras precisas de aquellas multitudes. Había interminables columnas de mujeres y hombres. Si bien el catolicismo ya le asignaba un importante lugar a la mujer, era inconcebible en los años treinta que las columnas de ambos sexos se entremezclaran. Cada cual tenía su lugar asignado con antelación (esto también se estipulaba en la libreta ya mencionada). Se los podía distinguir por sus atuendos: los cardenales con sus capelos; los cocheros que los llevaban, de librea; militares con uniformes de gala –hubo sesiones religiosas especiales para el ejército y distintas fuerzas de seguridad–; los sacerdotes, con sus albas y casullas; las niñas de comunión, de vestido blanco; los niños de asilo, con sus trajecitos típicos; el hombre de la calle, de traje y sombrero; las mujeres, con la cabeza cubierta con mantilla. Y los altoparlantes pautaban todo el tiempo lo que se debía cantar y rezar. "¡Viva Cristo Rey!", gritaba Napal desde el micrófono. "¡Viva!", replicaba de manera casi automática la muchedumbre. Incluso los coros fueron imponentes, por sus dimensiones y por la sofisticada preparación vocal que demostraron, fruto de la modernidad musical de entreguerras, tal como se advierte por la decisión de los organizadores de hacer acompañar el canto gregoriano con bandas de música de estilo moderno.[259]

Se habló de un millón de personas, y quizá más. Había quienes iban por su cuenta, para curiosear, y se colocaban a los costados. No sabemos su número con precisión; de todos modos, no era

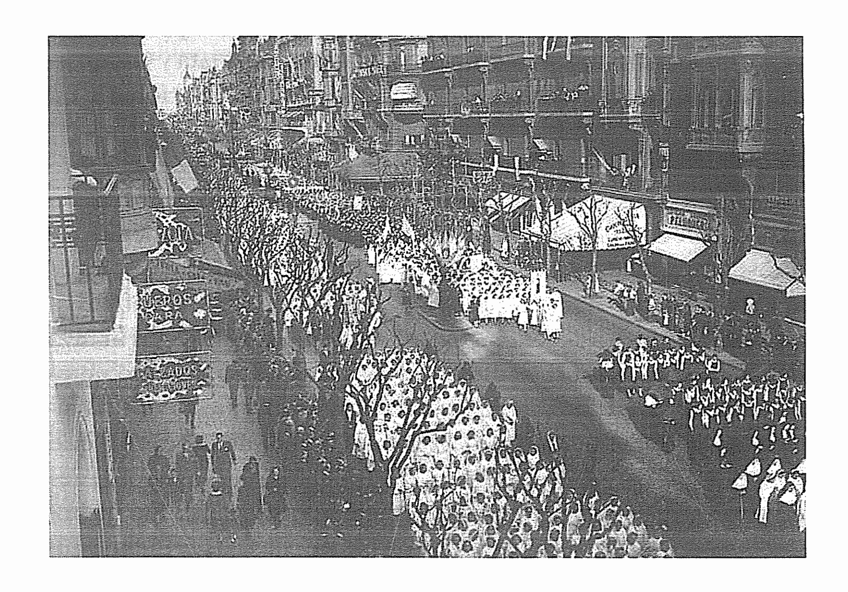
para desdeñar. Hubo gran cantidad de visitantes extranjeros con sus respectivas comitivas oficiales, tanto de países limítrofes como de Europa occidental, e incluso pequeñas delegaciones armenias, eslavas, croatas, japonesas, etc.

Pero los más fueron, sin duda, los visitantes del interior del país, que descubrieron Buenos Aires en sus diferentes facetas, incluso como paseo. Buenos Aires atraía, cómo dudarlo. La capital sacó a relucir lo mejor de sí: parques, museos, edificios públicos, anchas avenidas, iluminación eléctrica, tranvías, obra pública, medios de comunicación de masas, modernas tiendas comerciales –todo un atractivo de por sí–, restaurantes. En suma, su modernidad. Por unos días, la modernidad urbana de Buenos Aires se hizo congreso religioso.

Largamente preparado por medio de una cuidadosa organización, el congreso de 1934 tuvo impacto nacional y también proyección internacional. Antes y después del celebrado en Buenos Aires se desarrolló una serie de congresos de mediana o pequeña envergadura (diocesanos, interparroquiales, parroquiales): en 1933, en Rosario, Córdoba, Tucumán, Paraná, La Plata y Catamarca, y en los años subsiguientes, distintos congresos nacionales en Luján (1937), Santa Fe (1940) y nuevamente en Buenos Aires en 1944. Las movilizaciones católicas de masas jalonaron el movimiento urbano; su crecimiento se nutrió de muchos de los ingredientes que se vieron en 1934: altoparlantes, modernos medios de transporte, cuidadosa organización, escenografía, atractivos turísticos, despliegue sinfónico y coral, apropiación del espacio urbano, embellecimiento general de la ciudad.[260] La utilización masiva de altoparlantes, sobre el filo de la década de 1930, mejoró notoriamente la organización de las movilizaciones, puesto que facilitaron el ordenamiento de las filas, tanto como de los cantos que se debían corear. Sin embargo, no faltarían los roces y desórdenes producidos por las grandes aglomeraciones callejeras: "Fui dichoso en esos días, no obstante las molestias nerviosas que me producía el verme entre aquellas gigantescas multitudes", escribiría Manuel Gálvez, años después, acerca del congreso de 1934.[261]

Por otra parte, para su proyección internacional un factor decisivo fue, otra vez, la radio: la transmisión de la ceremonia de clau-

sura tuvo alcance internacional, a fin de que pudiera escucharse, en especial, en el Vaticano, algo prácticamente inédito en la época, al menos para la Argentina, que tenía escasa o nula experiencia en transmisiones transoceánicas. Otro síntoma de su vasta repercusión internacional fue la gran cantidad de condecoraciones pontificias que llegaron a la Argentina en 1934: Gran Cruz de Pío IX para el canciller Carlos Saavedra Lamas; la Cruz de la Orden Suprema de Cristo para el presidente Agustín P. Justo; marquesados pontificios para Adelia Harilaos de Olmos y María Unzué de Alvear, las acaudaladas benefactoras. En clave triunfalista, la iglesia se jactó del éxito alcanzado con el congreso: a los ojos del mundo pudo mostrar a la Argentina como una auténtica "nación católica". (Los pocos gestos de repudio que se registraron contra el congreso –algunos carteles arruinados con alquitrán, pero sin mayores consecuencias– no pasaron de incidentes aislados: nada parecía capaz de enturbiar la fiesta.)



La ciudad moderna en plena movilización católica, durante un aniversario del Congreso Eucarístico Internacional, ca. 1935.
Fuente: Archivo General de la Nación, s.f.

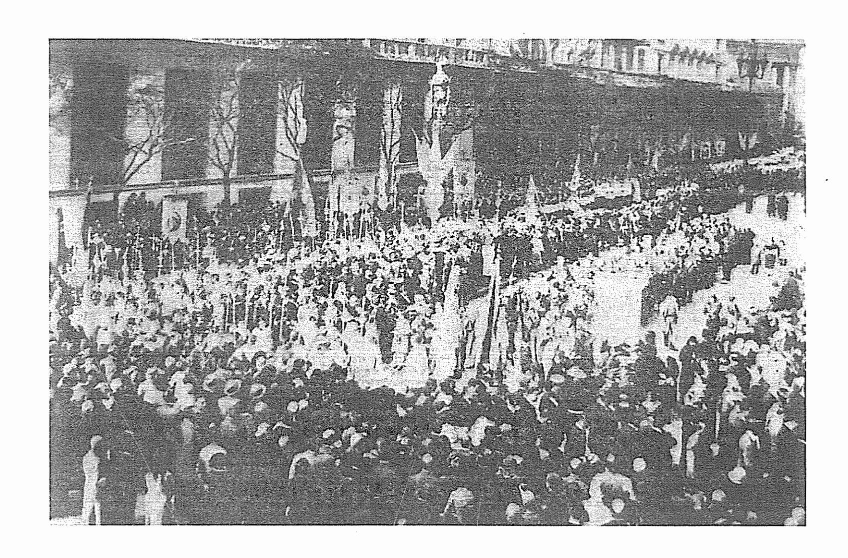
Pese a todo, era un éxito con claroscuros. Es cierto que el congreso de 1934 quedó en el imaginario católico argentino como un momento culminante en la expresión de la fe. Sin embargo, no dejó de despertar preocupación por lo fácil que se prestaba a cierta trivialización, en la medida en que se mezclaba con el consumo, el turismo de masas y el tiempo de ocio. Lo mismo cabe decir de la radio: desde luego, acercaba a miles de personas a la palabra sacerdotal, pero a la vez las alejaba de los sacramentos y de la misa frecuente. A monseñor Franceschi no se le escapó esta cuestión:

> La entronización del Sagrado Corazón en [un] local destinado a depilaciones, masajes y otros menesteres de la coquetería femenina me parecía el colmo de las incongruencias. [...] Muchos abusos he visto de lo sagrado: bebidas alcohólicas consagradas a Santa Teresa del Niño Jesús que en su calidad de carmelita no podía beber vino, fajas eucarísticas, bombones píos y otras barbaridades del mismo jaez. [...] ¡Acabemos por Dios con todo esto y no consideremos al Redentor como un valor que girar comercialmente![262]

Este tipo de comentarios se hizo frecuente en *Criterio*, a mediados de los años treinta. Semana Santa, la semana mayor del calendario litúrgico, era más una excusa para el turismo que una fiesta religiosa de recogimiento y oración, y así se lo denunciaba; la Navidad, por su parte, se celebraba con bailes, nada menos. Y como señaló Franceschi en ocasión del Congreso Eucarístico de 1940, eran tanto más populares las carreras de autos, los jugadores de fútbol y las estrellas de cine, que hacían suspirar a las jóvenes, antes que cualquier fiesta religiosa, y así lo reflejaban los grandes diarios, que les daban cada vez menos lugar a los congresos eucarísticos.[263]

Asimismo, en las ramas juveniles de la Acción Católica era frecuente que sus reuniones funcionaran más que nada como espacios de sociabilidad donde prevalecía la diversión, en vez de la piedad; y eso suscitaba una queja recurrente en los boletines institucionales destinados a los jóvenes. Por algo debía reafirmarse una y otra vez que la ACA no era un espacio para el ocio: "No entramos por mero

pasatiempo, ni por deporte, porque eso sería lo mismo que pretender burlarse de Dios".[264] Que las reuniones de socios resultaran divertidas era algo mal visto por sus autoridades. Cuando en 1940 un boletín femenino de la ACA hizo una encuesta entre sus lectoras para evaluar el interés que la publicación despertaba, muchas dijeron con franqueza que era por demás aburrido, tanto por sus contenidos como por su aspecto austero, sin ningún atractivo, lo que causó gran desazón de sus responsables.[265] La Acción Católica quedó presa de la tensión producida por su carácter militante que aspiraba a ser de masas pero al mismo tiempo imponía a sus socios un compromiso tan exigente y preceptos más rigurosos que sólo una minoría sería capaz de cumplir al pie de la letra. ¿Cantidad o calidad, pues? "Aunque se debe cuidar más de la calidad que de la cantidad, entendemos que no por eso ha de descuidarse la atención a la cantidad", intentaba aclarar, sin mucho éxito, una circular explicativa del arzobispado de Buenos Aires.[266]



Todos los ingredientes propios de la movilización de masas se despliegan en la procesión de Corpus Christi por la Diagonal Norte porteña: gallardetes, uniformados, estandartes. La columna central se muestra ordenada, no así las laterales. **Fuente:** *El Pueblo,* 20 de junio de 1930.

Esto redundaría en dificultades: constantes fluctuaciones en su número de afiliados y en grados de adhesión dispar por rama, edad, etc.[267] Nada evidencia mejor estos y otros problemas que la cuestión de los exámenes fruto del proceso de burocratización que atravesó la ACA a lo largo de la década de 1930, instaurados en 1937. Cuando el arzobispado dispuso que todos los asociados debían rendir exámenes anuales de la asignatura "Acción Católica", se extendió una vasta oleada de preocupación que se reflejó en las publicaciones de la asociación, especializadas según temáticas y destinatarios de cada una de sus ramas. Como preparación para esas pruebas, fue necesario publicar y distribuir todavía más libros, folletos y manuales explicativos, y dictar cursos que explicaban los fines de la institución, su organigrama, sus fundamentos morales y organizativos, su ceremonial litúrgico (la ACA tenía de hecho sus propios rituales y cantos). Una de esas publicaciones, con láminas en color, explicaba que la Acción Católica era tan antigua como la iglesia misma, pues desde siempre se había admitido el apostolado de todos los creyentes, sin importar su edad, género o condición social.[268] Sin embargo, se hizo evidente que los exámenes regulares, que provocaron un sinnúmero de quejas entre los socios (en algunos casos, coincidían con las fechas previstas para sus vacaciones), no operarían como un verdadero filtro: al poco tiempo se les hizo saber que se los aprobaría a todos, prácticamente de oficio.[269] Así, los exámenes no fueron más que un ritual, de los muchos que existían en la ACA, que ante las presiones de los socios debió flexibilizar su rigidez militante sobre la marcha. De todas formas, no faltarían los lamentos de los asociados por las consecuencias de su elefantiásica burocratización. La ACA dejaba cada vez menos lugar para reuniones sociales, que se habían vuelto más esporádicas, algo que era de lamentar, en especial entre los jóvenes: "Hacía mucho tiempo que no teníamos reunión y la extrañábamos", señalaba un boletín interno.[270] Otro problema estuvo dado por la propia organización en ramas de la ACA, cuyas subdivisiones tenían mucho de arbitrario. Los jóvenes que con 25 años pasaban de la sección juvenil a la de adultos se encontraban con que sus nuevos pares eran mujeres y hombres de mucha mayor edad promedio con los que tenían escasa afinidad.

En cada "pase" la deserción era muy alta, un problema del que ya se hablaba a fines de la década de 1930.

Si como rama militante del laicado nunca dejó de toparse con dificultades, la Acción Católica fue de todas formas bastante eficiente en otros aspectos. Por un lado, integró el laicado en una organización nacional que tenía fuerte presencia en todo el país, desde las grandes ciudades hasta los pequeños pueblos, desde los sectores sociales más encumbrados hasta los más humildes, sin dejar a nadie fuera. Las austeras ceremonias de oficialización de cada círculo de Acción Católica, y la sucesiva incorporación de socios, a quienes se entregaba el respectivo distintivo, bendecido, fueron similares en distintos rincones del país; ese distintivo de la ACA era un rasero homogeneizador, nacionalizador, e incluso más cuando en 1937 todas las ramas pasaron a usar el mismo emblema (hasta entonces, las ramas femeninas y las de jóvenes habían tenido sus propios escudos, pero dejaron de ser válidos en esta fecha).

Por otro lado, la ACA procuró cumplir una función pedagógica no desdeñable que iba destinada no sólo a sus afiliados, sino además a los aspirantes, un conjunto amplio de potenciales destinatarios, aunque escurridizo por demás (si las estadísticas que presentaba acerca de sus miembros estables eran dudosas, más lo fueron en este otro caso). Más allá de la retórica militante del integrismo católico de entreguerras, la Acción Católica se encargó de difundir, transmitir e inculcar valores asequibles para sectores populares y medios en ascenso: la modestia, la discreción, los buenos modales, el sentido del decoro, el rechazo por la vanidad, la ostentación, el rechazo por las "malas palabras", entre otras cosas. En las parroquias de perfil popular, estas enseñanzas moralizantes se sumaban a los muchos reglamentos de buena conducta que circulaban entre los fieles: cuidar el recato al ingresar al templo, en especial, las mujeres (se insistía en evitar el *rouge* y vestir apropiadamente), llegar a horario a misa, guardar silencio, no conversar con las amistades, no murmurar sobre los demás, etc. Los boletines y folletos de la ACA dirigidos a los jóvenes enseñaban además cómo se debía llevar un noviazgo prudente, cristiano: se recomendaba "andar despacio, no morder pronto el cebo", evitar

los excesos.[271] Eran en especial consejos para jóvenes mujeres que vivían en el mundo (la rama femenina recalcaba todo el tiempo que no era un noviciado, es decir, una instancia preparatoria para la vida religiosa, y que sus socias no eran ni debían ser mundanas). Podían incluso asistir a (ciertos) bailes si antes pasaban por el templo: "La joven puede actuar en el mundo sin ser mundana", se predicó en 1934.[272] Y para los varones, los valores que se transmitían eran equivalentes, si bien imbuidos de un más acendrado espíritu de disciplina: al asociado niño se lo reconocía, se decía en un boletín parroquial, por ser "modesto en su porte, rápido en la obediencia, amante de sus obligaciones, puro en sus pensamientos, palabras y obras".[273] *Primeras Armas,* la revista de la ACA orientada a los niños varones, transmitía con ardor estos mismos valores, pero no faltaban los cuentos (firmados por Delfina Bunge de Gálvez, Sara Montes de Oca de Cárdenas o Sofía Molina Pico), las charadas, las fotos y otros ingredientes que pretendían hacer de cada número algo atractivo. Este boletín infantil fue el más logrado (en cuanto a su presentación gráfica) de todos los que publicó la Acción Católica en los años treinta.

Al trasluz de la ACA, su meticulosa organización y sus respectivas revistas, dirigidas tanto a sus socios efectivos como a otros tantos potenciales, se fortaleció la imagen de un catolicismo omnipotente, poderoso, cuyos tentáculos podrían extenderse por sobre toda la sociedad. El diario *El Pueblo,* fortalecido editorialmente entre 1928 y 1936, completó el cuadro, en medio de un enrarecido clima internacional, tensionado por la llegada de Adolf Hitler al poder y por el estallido de la Guerra Civil Española. El tono beligerante, de cruzada, estuvo allí a la orden del día. Tanto es así que en los colegios católicos se alentaba a los alumnos a seguir día a día en un mapa de España los cambios en las líneas del frente nacional... En este contexto, algunas de las plumas más exacerbadas del catolicismo de los años treinta vendieron de a miles los ejemplares de sus obras, publicadas y reeditadas en editoriales de carácter masivo: en este sentido, *Sistemas genialmente antisociales* y *¿Quiénes tienen las manos limpias?,*[274] ambos de Virgilio Filippo, se destacan por el alcance que tuvieron, al reeditarse en sucesivas ocasiones.

Pero el "renacimiento católico", hostigado por las izquierdas, se vio tensionado también por sus propias diferencias y discrepancias ideológicas; nada lo puso más de relieve que la visita de Maritain en 1936. No lograba siquiera aferrarse a sus consensos básicos, entre los que se cuentan, en primer término, el anticomunismo: de hecho, no fue argumento suficiente para amalgamar políticamente a los católicos. Hubo entre los vascos quienes prefirieron defender la República española, que les había garantizado hasta ahí un estatuto de autonomía, aún al precio de acercarse "peligrosamente" a la izquierda, según demostró Zanca.[275] Se toma en cuenta también que monseñor de Andrea se aproximó discretamente al sindicalismo de izquierda en los años treinta. Además, en el seno del catolicismo las retóricas militantes contrarias al comunismo no eran idénticas: algunos lo impugnaban y demonizaban sin más, como es el caso de Filippo, siempre furibundo; otros lo intentaban discutir razonadamente, como Franceschi en *Criterio*, y también, en cierta medida al menos, Dionisio Napal.[276] De un modo u otro, cabían los matices.

Sin embargo, no había desacuerdo alguno en la sensación de crisis inminente en los valores occidentales; era algo en lo que coincidían desde monseñor de Andrea hasta Meinvielle. El catolicismo podía (pretendía) ofrecer un ancla de salvación en esa amenazante coyuntura. Al mismo tiempo, se postulaba como un eficiente amortiguador ante las perniciosas y temidas consecuencias de la modernidad: era necesario encarrilarla, encauzarla en un sentido cristiano en la medida de lo posible. Sin embargo, esta obra tan sólo se habría alcanzado parcialmente. Aun en pleno "renacimiento católico", era difícil tener una actitud jactanciosa; no había lugar para optimismos desbordantes. Puesto que era necesario que en los boletines parroquiales se les enseñara a los lectores la manera apropiada de hacer la genuflexión en el interior de los templos, la iglesia no podía regodearse del todo por los "éxitos" alcanzados en la década de 1930. Las enseñanzas religiosas que se les daban a los fieles eran objeto de una considerable simplificación. *Criterio* no se ahorró la crítica contra la propia Acción Católica cuando esta publicó masivamente en edición barata un misal que omitía su correspondiente texto latino: como era de

esperar, tamaño reduccionismo le resultó decadente.[277] Otro ejemplo lo encontramos en las enseñanzas religiosas de un boletín parroquial, uno de tantos. Su lenguaje era tan simplón que no cabía ilusionarse con la idea de que el catolicismo fuera un factor de educación popular muy eficiente:

> Fijaos en lo que ocurre todas las noches en cualquier habitación moderna. Junto a la puerta suele haber un interruptor con cuyo movimiento se enciende o apaga la luz eléctrica. [...] Dadle media vuelta; la luz se enciende. [...] Dad otra media vuelta, la luz se apaga y todo queda sumido en las tinieblas. Esto acontece con la afirmación de Dios. Es el interruptor que llena las inteligencias de luz o las sumerge en la oscuridad. Dad media vuelta: hay Dios; todo queda lleno de claridad. Dad otra media vuelta: no hay Dios; todo queda sumido en una noche oscurísima.[278]

Lo temible de las grandes urbes no era ya el arrabal oscuro de los márgenes, como en el novecientos, sino los propios desafíos que traía consigo la ciudad moderna. A pesar de los multitudinarios congresos eucarísticos, de ordinario la gente asistía con más entusiasmo al fútbol y a las carreras que a las procesiones. Las multitudes católicas eran efímeras y ni siquiera eran capaces de dejar una impronta perdurable en las calles, tan caóticas como siempre: ruidosas, sucias y desordenadas. Nada puso más en evidencia este problema que la reacción suscitada en Buenos Aires por el fallecimiento de Carlos Gardel en 1935. Los restos del cantante llegaron a Buenos Aires a comienzos de 1936, tras un largo periplo en barco. Innumerables personas fueron a recibir el féretro al puerto; se agolparon en el Luna Park, transformado en capilla ardiente para realizar el velatorio. Los editoriales de *Criterio* reflejaron con crudeza una movilización de masas que tenía poco de encomiable. Eran, según Franceschi, signo de la decadencia de la gran ciudad, que gestaba muchedumbres sin valores morales algunos. Era fácil derivar como conclusión que los congresos eucarísticos no habían surtido casi ningún efecto:

> La nota truhanesca tan destacadamente sonó durante el sepelio de Gardel. [...] Gandules de pañuelito al cuello dirigiendo piropos apestosos a las mujeres; [...] compadres de cintura quebrada y sonrisa "cachadora". [...] Y por fin en el cementerio los apretones, los trompis para abrirse paso [...] El amoralismo simbolizado por un Gardel cualquiera es anarquía en el sentido más estricto de la palabra. Téngase en cuenta que el desprecio al trabajo normal, al hogar honesto, a la vida pura, el himno a la mujer perdida, al juego, a la borrachera, a la pereza, a la puñalada, es destrucción del edificio social entero.[279]

Este texto despertó fuertes críticas en el mundo del espectáculo: Libertad Lamarque y la revista *Sintonía*, entre otros, lo impugnaron sin vacilar. Pero más allá de la valoración del tango, siempre denostado en el catolicismo de entreguerras, lo que resurge es la crítica hacia una sociedad de masas difícil de encarrilar, que Franceschi no callaría. Así, pues, bien cabía ser escépticos: no era dable creer que los congresos eucarísticos lograrían encauzar las masas urbanas. Así lo afirmó con contundencia en un editorial de 1939. No podía negarse la vitalidad adquirida por el catolicismo en la década de 1930 (una "primavera espiritual", afirmó), y esto era algo de lo que cualquier católico debía sentirse orgulloso; pero al mismo tiempo era inocultable que el catolicismo de masas dejaba mucho que desear, puesto que hay quien "defiende la religión sin practicarla. [...] Hay que evitar la ilusión de [creer] que han desaparecido todos los peligros y *de que la masa está consciente y vitalmente con la iglesia*".[280] En algún sentido, el catolicismo de los años treinta tenía mucho de superficial, a tal punto que Franceschi calificaría lisa y llanamente de "fronterizos" a los que asistían a misa en Semana Santa, pero no mucho más.[281]

Más allá de todos estos reparos, era innegable que en el largo plazo el balance era con todo bastante mejor que treinta o cuarenta años antes. *Criterio* admitía, al menos, que algo habían mejorado las costumbres sociales en las grandes ciudades, y sin duda el catolicismo más militante lo atribuiría a su solo influjo. En este sentido, vale la pena detenernos en el modo en que *Criterio* anali-

zó las transformaciones en el teatro y en el cine en la década de 1930: las salas de espectáculos se habían vuelto menos sórdidas, más respetables, e incluso el cine estadounidense parecía capaz de mejorar su nivel moral, al menos para los católicos. De hecho, se siguió con mucho interés la creación en 1934 de la Legion of Decency, asociación del laicado impulsada por el episcopado de los Estados Unidos, que pretendió tener un papel fiscalizador sobre el cine de Hollywood. Comenzaron entonces a surgir producciones cinematográficas norteamericanas muy bien recibidas en ámbitos católicos: las ingenuas películas de Spencer Tracy (aplaudidas por *L'Osservatore Romano*), o la muy elogiada *Adiós Mr. Chips* (1939), en que el romance entre los protagonistas (interpretados por Greer Garson y Clark Gable) se desenvolvía de acuerdo con las normas victorianas de cortejo. El Secretariado de Moralidad de la ACA siguió su ejemplo desde mediados de la década de 1930 y se encargó de difundir y elogiar la tarea emprendida por el episcopado norteamericano, que no tardarían en aplaudir *El Pueblo, Criterio* y demás publicaciones católicas.

Una digresión sobre el sentimiento antinorteamericano en el catolicismo argentino, al que ya hemos hecho mención más arriba: desde el novecientos, el influjo del arielismo en la cultura argentina, así como en otros países hispanoamericanos, impregnó también al catolicismo, cuyo rechazo por lo estadounidense se nutría además de un tradicional antiprotestantismo, muy en boga en ese momento. Según se suponía, los valores estadounidenses, imbuidos de materialismo, eran poco compatibles con la tradición católica de los pueblos hispánicos (esta manera de ver las cosas se hacía eco, también, del impacto del 98, por supuesto).[282] No obstante, cabe sospechar que hacia la década de 1930 la imagen de los Estados Unidos habría comenzado a revertirse en el catolicismo argentino, ya fuese por el modo en que el diario *El Pueblo* imitó las innovaciones periodísticas norteamericanas, o bien por el fuerte interés con el que la Acción Católica Argentina observó la utilización que el catolicismo de ese origen hacía de la radio.[283] Franceschi, por ejemplo, no escaparía a los estereotipos habituales entre los católicos en torno de los Estados Unidos, pero en la década de 1930 recibió con buenos ojos el New Deal y

no ocultó sus simpatías por el presidente Franklin D. Roosevelt.[284] Eso no implicaría una aceptación sin matices del panamericanismo, entonces en boga, pero de todas formas marcaba un viraje importante en un catolicismo que hasta ese momento había sido bastante remiso al talante de la Unión.

Así, la Legion of Decency fue una iniciativa muy aplaudida, incluso imitada: el Secretariado de Moralidad de la ACA no tardó en presionar a las productoras y distribuidoras argentinas de cine para promover la difusión y popularización de películas de buen gusto, de contenido moral y educativo; logró en los años treinta el apoyo del intendente de Buenos Aires, que estableció una comisión fiscalizadora de moralidad, con amplia participación católica. La identificación con la experiencia estadounidense era explícita.[285] De allí que podamos encontrar la presencia de sacerdotes, incluso obispos en ocasiones, en la inauguración de diversos estudios de cine; en especial, hacia finales de la década, cuando estos crecieron a ritmo acelerado. Sin ir más lejos, en 1937 Franceschi asistió a la ceremonia de colocación de la piedra fundamental de los nuevas instalaciones de Argentina Sono Film.[286] Una crítica de espectáculos de *Criterio* advertía a continuación que en pocos años el nivel moral del cine y del teatro en la Argentina había crecido considerablemente. Incluso se aminoraron las estocadas que *Criterio* solía propinar al Teatro del Pueblo de Leónidas Barletta, puesto que en última instancia se podía coincidir con este en que el teatro debía cumplir una imprescindible función pedagógica entre los sectores populares; si bien se tildaba a Barletta de izquierdista (puesto que, además de su afiliación comunista, ponía en escena las obras de Roberto Arlt, autor juzgado inadmisible por los católicos), sus puestas en escena de clásicos del drama universal fueron elogiadas en la revista católica.[287]

No obstante, las transformaciones sociales ocurridas en esos años, con el impacto de la crisis económica, las migraciones internas, los avances en la industrialización, la vivienda, el consumo y los estilos de vida, impusieron desafíos que con el paso del tiempo hicieron difícil, si no imposible, que las costumbres sociales se mantuvieran impregnadas de los valores a los que el catolicismo había podido asimilarse más o menos bien hasta entonces. El de-

coro, las buenas costumbres, la buena educación y cierta mojigatería casi victoriana con la que el catolicismo podía convivir sin problemas –nada ilustra mejor este aspecto que las mujeres vestidas con mantilla en ocasión de las grandes fiestas religiosas de los años treinta– se vieron sacudidas por el crecimiento de la clase obrera y la expansión de los suburbios industriales a lo largo de la década. En reiteradas ocasiones, Franceschi –buen lector del sociólogo católico brasileño Tristán [Tristão] de Athayde– advirtió acerca de los peligros que implicaría la dilución o completa desaparición de estos valores, en la medida en que las clases medias se sumergieran en un rápido proceso de "proletarización". Profesionales, comerciantes y empleados se veían forzados a cuidar los gastos escrupulosamente; sus ingresos peligraban en tiempos de crisis y ya no podían continuar tomando por modelo a las tradicionales élites, cada vez más desprestigiadas; prestaban cada vez menor atención a las columnas sociales de los diarios, donde los tradicionales apellidos de la *sociedad* solían aparecer reflejados como en una vidriera. Menoscabados en su condición, y a riesgo de incrementar el resentimiento social, se estaban embarcando –según Franceschi– en una completa "proletarización de hecho, pero además de tendencias doctrinarias".[288] Desde luego, en este contexto la cuestión social cobró renovada urgencia. El catolicismo respondió a ello con un nuevo y completo abordaje del problema, que tendría impacto sobre el filo de la década de 1940.

7. De la caridad a la justicia social (o las vísperas del peronismo)

La Gran Depresión tuvo un sinnúmero de consecuencias en la década de 1930, como se sabe. No es menor su importancia para una historia del catolicismo. La crisis se introdujo en el templo, así como en cada una de las manifestaciones públicas del catolicismo argentino que, significativamente, desarrolló cierta sensibilidad hacia los sectores más golpeados o postergados por la situación económica. Existía, claro está, una larga historia de actividades caritativas y de acción social que el catolicismo venía desarrollando en la Argentina moderna, al menos desde mediados del siglo XIX, cuando se instalaron las conferencias de San Vicente de Paul y otras obras de caridad, en su mayoría comandadas por mujeres. Más tarde, los círculos de obreros completaron la obra. Pero eso no fue suficiente para dar respuesta a una crisis que tenía hondas derivas, y no sólo en términos cuantitativos, es decir, por la amplitud de su impacto sobre la población, sino además en un sentido cualitativo, dado que invitaría a repensar el sentido de la acción social cristiana que, a lo largo de la década, fue abordada, ya no como mera caridad, sino en términos de justicia social, una fórmula que comenzó a ser debatida e incluso aceptada en ámbitos católicos, si bien de manera dispar todavía, puesto que no faltarían reticencias. Pero a la larga fue ganando aceptación. Tanto es así que cuando en mayo de 1941 se organizó en Buenos Aires una amplia movilización con motivo de celebrar los cincuenta años de la encíclica *Rerum novarum,* que contaría con la presencia de todas las entidades católicas e incluso algunos pocos sindicatos cristianos, se recurrió a la significativa consigna "Por la justicia social".[289]

Tamaña transformación no puede entenderse por fuera de los cambios socioeconómicos de la hora, en un momento en que comenzaban a tambalear los presupuestos básicos de una economía abierta tal como habían regido hasta allí; así, el estado pasó a jugar un papel difícil de cuestionar a medida que la crisis amenazaba con prolongarse. Atento a estas transformaciones, el catolicismo intentó amoldar su discurso y sus prácticas a las nuevas circunstancias, al menos en cierta medida. En este capítulo reconstruimos esta evolución, en la que pueden distinguirse netamente dos etapas: una primera que va de 1930 a 1936, cuando la iglesia agudizó su sensibilidad social, pero todavía oscilaría entre respuestas tradicionales (colectas, campañas de caridad) y una muy tímida apelación a la intervención del estado ante la recrudecida cuestión social; una segunda, de 1936 a 1943, cuando se volvió ineludible la aceptación del papel del estado como árbitro de la conflictividad social y obrera, con el cual incluso los católicos se prestaron ampliamente a colaborar. Por último, un tercer apartado aborda las consecuencias de estas transformaciones, justo antes de la llegada de Perón al poder.

VACILACIONES Y TANTEOS

La primera respuesta proveniente del arzobispado de Buenos Aires a la situación socioeconómica fue el lanzamiento de una gran colecta, denominada "Cruzada de Caridad", en octubre de 1931. Respondía a la propuesta que lanzó Pío XI en su encíclica *Nova impendet* (1931), acerca de la crisis económica. La sola denominación de esta campaña revela lo mucho de tradicional que subsistía en ella, puesto que se basaba sobre la presunción de que con las habituales colectas y obras de caridad podían paliarse las consecuencias de una crisis que en principio se creía pasajera. A ella hay que sumarle otras iniciativas emprendidas por distintas entidades católicas: la ya establecida colecta de las conferencias vicentinas, denominada "Semana del Pobre" que, sin embargo, para entonces se celebraría con atractivos afiches

de estética modernista; los repartos de víveres y ropas a la salida de misa; otras iniciativas emprendidas por entidades católicas, tales como la Conservación de la Fe o la Asociación El Centavo, que además promovían talleres de costura, una actividad usual en las obras caritativas femeninas de la *belle époque*. De tal modo, las primeras respuestas ante la crisis suscitadas en el seno del catolicismo se mantuvieron sin mayores variaciones, dentro del cauce de lo habitual.

No faltaron, sin embargo, algunos gestos novedosos, si bien aislados. La celebración de ollas populares en los barrios, que se organizaron en el marco de la "cruzada de caridad"; la resignificación de distintas devociones pertenecientes a la liturgia católica, tales como la propia fiesta de Cristo Rey que en parroquias populares fue sucesivamente presentado como el "rey de los pobres", en especial en barriadas humildes, donde no faltarían las iglesias con techos de zinc. En 1930, la visita a la Argentina del padre Pierre Lhande, jesuita que en Francia impulsó una intensa acción pastoral en parroquias suburbanas, acompañada por la difusión radial de la prédica cristiana en lenguaje llano y accesible, sirvió de justificación y modelo para un catolicismo suburbano, de arrabal, que crecía en los márgenes de la ciudad de Buenos Aires y en barriadas de perfil obrero todavía a medio hacer, como Villa Pueyrredón o Ciudadela –y, por extensión, los suburbios obreros del Gran Buenos Aires–. Lhande difundió un novedoso modelo de oratoria que se identificaba con los desamparados, en cuyo nombre hablaba.[290] La crisis, pues, hizo que el público se tornara receptivo a este tipo de prédica que resultó influyente en algunos curas de suburbio, tanto que no faltó quien se presentara como fiel imitador del padre Lhande.[291]

Los círculos de obreros también buscaron innovar a la luz de la crisis. La movilización del Primero de Mayo, que desde 1920 procuraron hacer suya, en abierta competencia con las izquierdas, se presentó renovada en 1930, con un eslogan desafiante y provocador para los católicos, puesto que parafraseaba la célebre consigna del *Manifiesto comunista* de Karl Marx y Friedrich Engels: "Proletarios del mundo, uníos en Cristo". La estética modernista de los afiches utilizados en su publicidad, en colores rojo y negro, fue

otra de las innovaciones de la hora. En sus movilizaciones –sólo para hombres, como era habitual– confluyeron los jóvenes que, entusiastas, le imprimieron un sello enérgico a su presencia callejera. En los suburbios, su actividad era colorida: llegaban a las celebraciones parroquiales en "bañaderas", los populares ómnibus de entonces, y desafiaban así el estilo timorato, casi victoriano, que todavía prevalecería en el seno de los congresos eucarísticos y otras fiestas religiosas tradicionales.[292] Además, en ocasiones, los círculos intervinieron públicamente en conflictos obreros, plegándose del lado de los trabajadores en huelga. Por ejemplo, en 1931 apoyaron el reclamo de los tranviarios, que solicitaban mejores condiciones de trabajo y de salario, para lo cual se dirigieron al gobierno municipal con un petitorio al respecto, en nombre de "los derechos de todos los gremios y profesiones".[293] (Ni la Acción Católica ni el episcopado alentaron actitudes similares, sin embargo.) El diario *El Pueblo,* por su parte, prestó especial atención a las iniciativas del Departamento Nacional de Trabajo (por ejemplo, su preocupación por la desocupación a través de la creación de un Registro Nacional de Colocaciones) y así también vale la pena destacar el respaldo que le brindó al reclamo por el descanso dominical de los empleados de comercio, en especial, en las grandes tiendas que permanecían abiertas incluso en las fiestas.[294]

En 1932, una nueva intervención del episcopado a través de una carta pastoral colectiva expresaba su explícita preocupación, que comenzaba a crecer en ámbitos católicos, por la desocupación. Más importante aún: la declaración de los obispos trajo consigo la novedad de apelar no sólo a la caridad privada, asociada a las parroquias y las familias más influyentes, como de costumbre, sino también a la "caridad" pública y la intervención del estado a través de leyes "sociales" que –se esperaba– servirían para avanzar en pos de ahondar la justicia social, frenar el desempleo y alentar el consumo interno. Y una nueva carta pastoral del arzobispo Copello se sumó en este mismo sentido en 1933.[295]

Las reiteradas intervenciones del episcopado reflejaban las expectativas que la iglesia habría de depositar frente al gobierno de Agustín P. Justo, recientemente asumido –el catolicismo, de hecho, había apoyado su candidatura presidencial–. Sin embargo, su

ministro de Hacienda, Alberto Hueyo, se mantuvo en principio dentro de la ortodoxia, puesto que implementó un programa de austeridad fiscal que poco ayudó a reactivar la economía –creía que la crisis sería pasajera y que el libre juego del mercado pronto traería consigo una recuperada prosperidad–.[296] No fue precisamente la postura que la iglesia se mostró más dispuesta a apoyar, cabe subrayar. En este contexto los comentarios de *Criterio* acerca de la política económica emprendida por Hueyo se presentaron en tono crítico: se le recriminó no haber tomado medidas drásticas ante la crisis, a través de más estrictos controles de cambios, entre otras opciones para reactivar la producción y el consumo. Se afirmaba sin ambages que la política económica implementada hasta allí había sido claramente equivocada, y más saltaban a la vista sus yerros luego de las primeras medidas implementadas en 1933 por el gobierno de Roosevelt, embarcado en el lanzamiento del New Deal. Franceschi abogó por la necesidad de tomar conciencia de que el escenario económico invitaba a que el país se valiera por sí solo: declaró que "no se puede contar con nadie" en el orden internacional, a la par que se decantaba por un "sano nacionalismo" económico con que poder dar respuesta a los problemas sociales que la crisis había suscitado en el país –alentar la industria para generar empleo, básicamente–, dada la cerrazón del comercio exterior y la abrupta caída que habían sufrido las exportaciones.[297]

La retirada de Hueyo del ministerio en 1933, que *Criterio* aplaudió abiertamente, habilitó el camino a la implementación de políticas económicas menos ortodoxas. Mientras tanto, en el catolicismo se afianzaría una nueva percepción acerca de los problemas socioeconómicos, en la que ya no podría soslayarse la apelación al estado. Sin embargo, la intervención del estado podía también tener sus riesgos; por eso, *Criterio* se esforzaba en señalar la necesidad de límites a su accionar. Por ejemplo, recibió con pocos halagos las nuevas políticas impositivas que se implementaron en los años treinta. Denunció la "irracionalidad impositiva" a raíz de la introducción del canon a las transacciones, medida ampliamente resistida por pequeños y medianos comerciantes. Franceschi se sumó a este reclamo para exigir moderación en la carga fiscal que

pesaría sobre sectores medios y populares. No faltaron sus quejas por los intrincados trámites burocráticos que implicaría el pago de los nuevos impuestos. Sin embargo, Franceschi terminó por admitir la legitimidad de las sucesivas reformas fiscales implementadas a lo largo de la década de 1930, y ya en 1941, cuando la base fiscal del estado había conseguido una enorme sofisticación y solidificación, aceptaría el proyectado impuesto a las ganancias excesivas, entre otras medidas destinadas a alentar la redistribución del ingreso y la solvencia fiscal.[298]

No obstante, no se podía pasar por alto que a largo plazo los continuados avances del estado en materia económica y social podían también incurrir en mayores riesgos todavía, en especial para la iglesia católica, en la medida en que las tradicionales formas de caridad practicadas por las asociaciones caritativas cristianas se viesen desplazadas por el accionar del estado, que obraría en nombre de la justicia social. En tono conciliador, Franceschi declaró, sin embargo, que la justicia social y la caridad no eran incompatibles, más aún, la justicia social debía implementarse con caridad, insistiría.[299] De ahí que *Criterio* no tuviera dificultades en apoyar en 1933 diversas iniciativas que hablaban de una mayor presencia del estado en la economía y la sociedad. Así ocurrió cuando los funcionarios del DNT dieron amplio respaldo al proyecto de ley enviado al Congreso por el gobierno nacional con el propósito de establecer un Código Nacional de Trabajo (se retomaban dos viejas iniciativas que habían quedado truncas, la de Joaquín V. González de 1904 y otra más tardía, de Alejandro Unsain, impulsada durante el gobierno de Yrigoyen). El proyecto de 1933 abarcaba desde la legalización de los sindicatos (a fin de restringir la presencia de las izquierdas) hasta la regulación de los salarios y las condiciones de trabajo. También los círculos de obreros apoyaron este proyecto, puesto que creían imprescindible la necesidad de un código de estas características. (Retomaremos esta cuestión más adelante.)

No es casual que mencionemos aquí a los círculos. En un contexto donde las ideas reformistas parecían capaces de ganar algo de terreno pese a todo –y todavía más al asumir como ministro de Hacienda en 1933 Federico Pinedo, quien fue responsable de la

creación del Banco Central, entre otras medidas que hablaban de los avances del estado en materia económica–, tuvieron la ocasión de tomar pronto la iniciativa: por nota dirigida al presidente Justo reclamaron aumentos salariales para los empleados públicos, puesto que habían padecido sucesivos recortes con las políticas de austeridad implementadas desde el gobierno de José Evaristo Uriburu, y encontraron buena acogida en ámbitos oficiales.[300] Además, recibieron del gobierno la renovación de su personería jurídica, que los habilitaría a cumplir las más amplias tareas de asistencia social (entre ellas, la internación de enfermos), requisito fundamental para ampliar su red de salud. Puesto que los círculos tenían previsto embarcarse en la creación de un sanatorio central, no podían sino recibir con buenos ojos el reconocimiento oficial. (El sanatorio San José, que centralizó y afianzó su burocratización, fue inaugurado en 1937.)[301] De tal manera que su relación con el gobierno de Justo fue por demás cordial.

Pero cuando a fines de 1935 estalló la huelga de la construcción –una huelga cuya legitimidad gozó de amplia aceptación no sólo en el movimiento obrero todo, sino en la opinión pública en general– no le restó su adhesión. Los pronunciamientos de los círculos de obreros a favor de una huelga que a poco de andar devino general inauguraron un nuevo escenario, en el que importantes voceros católicos terminarían por reconocer la legitimidad de los reclamos obreros, aunque estos se encontraran canalizados por sindicatos o líderes de izquierda.[302]

Este nuevo escenario auguraba que en lo sucesivo no podría prescindirse de la intervención del estado cada vez que se hablara de la cuestión social, a pesar de que muchos católicos todavía desconfiaban de él. Y por otro lado permitía avizorar que cuanto más se involucraran en ella los católicos, más factible sería que se acercasen "peligrosamente" a las izquierdas, que tanto repudiaban por razones doctrinarias. Con el socialismo había menos resquemores que con el comunismo, de todas maneras: la distinción es aquí imprescindible. Los círculos de obreros admitían abiertamente que los socialistas habían logrado valiosos avances en materia de legislación social de cuño reformista que los católicos podían aceptar sin inconveniente alguno.[303] Mientras tanto, el

senador socialista Alfredo Palacios, que en más de una ocasión elogió la obra literaria de Manuel Gálvez, citaba a Franceschi en artículos periodísticos y en el recinto parlamentario –elogió por ejemplo su iniciativa de impulsar una ley que declarara la inembargabilidad del salario–, lo cual le permitió alcanzar una cierta aceptación, siquiera a título personal, en el seno de distintas instituciones católicas.[304] No había motivos de escándalo en este tipo de intercambios en la década de 1930, si bien está claro que Franceschi no se sentía nada cómodo con ello: el socialismo no dejaba de ser doctrinariamente condenable, pese a que había accedido a importantes cuotas de respetabilidad y estaba "aburguesado" (el epíteto es del propio Franceschi, que no vaciló, además, en calificarlo de oportunista).[305]

El comunismo, por su parte, era un hueso tanto más difícil de roer. Sin embargo, al menos Manuel Gálvez admitiría que los comunistas no podían ser denostados sin más, puesto que, como escribió el dominico francés Vincent Ducatillon –ensalzado más tarde por el catolicismo antifascista argentino, en tiempos de la Segunda Guerra Mundial–, "las filas del comunismo, no lo dudemos, cuentan con almas grandes, que no han tomado partido sino inspiradas por sentimientos muy nobles".[306] No se trataba de provocar a los católicos a que aceptaran la "mano tendida" por los comunistas, dado que tal cosa era inadmisible por la doctrina, incluso para un obispo tolerante como monseñor de Andrea. Tan sólo se buscaba dar una respuesta a la conflictividad social y obrera en un momento en que la presencia comunista en los sindicatos había crecido en forma considerable, a la luz de los avances en el proceso de industrialización. Los comunistas, hábiles organizadores, supieron negociar cuantas veces fue necesario, y más todavía una vez que el estado se prestó a jugar un papel conciliador cada vez más eficiente entre capital y trabajo, a través del DNT. Luego de la prolongada huelga de la construcción, sus atribuciones se ampliaron significativamente, ya fuese con la mediación entre ambas partes en caso de huelga, la creación de mecanismos de arbitraje, la formación de comisiones para regular las condiciones de trabajo, los salarios mínimos y el cumplimiento de los acuerdos.[307] (Mientras tanto, el papel del

estado se diversificaba *vis-à-vis* la economía y la sociedad toda, a través de novedosos instrumentos, tales como la proliferación de organismos que regulaban precios, producción y comercio exterior; los controles de divisas; la creación del Banco Central; un considerable vuelco hacia la expansión de la obra pública gracias a la complejización de su base fiscal.) Dentro de este marco, incluso el catolicismo se volvió algo más pragmático. Como veremos enseguida, distintas organizaciones católicas procurarían convertirse en interlocutoras del gobierno, del DNT y, en ocasiones, de los sindicatos.

EL DNT EN ACCIÓN Y EL PAPEL DE LOS CATÓLICOS

A partir de 1936, se incrementó la proporción de huelgas resueltas mediante la intervención del DNT, dato tanto más significativo en un contexto de alta conflictividad obrera. Fueron muchas las voces que, en este contexto, se alzaron para reconocer la legitimidad de la intervención estatal: así lo hicieron distintas entidades patronales, sindicatos y partidos políticos. La labor del DNT fue bien recibida desde distintas figuras del espectro político; incluso los líderes sindicales comunistas, en alza a fines de los años treinta, reconocieron su legitimidad.[308] El DNT contó en los años treinta con funcionarios de fuerte impronta católica, como José Figuerola y Alejandro Unsain. A su vez, las industrias culturales, y en particular el cine, procuraron identificarse como nunca antes con las condiciones de vida de los sectores más pobres y postergados de la sociedad.[309] Y el catolicismo no tardó en tener a su economista especializado en temas laborales: así el caso del prestigioso Francisco Valsecchi, discípulo de Alejandro Bunge, miembro del Secretariado Económico Social de la Acción Católica y de la Corporación de Economistas Católicos. Asimismo debe mencionarse la fundación de la Juventud Obrera Católica en la Argentina, entidad establecida en 1940 a instancias de su fundador José [Joseph] Cardijn, que se especializaría en la formación de dirigentes sindicales imbuidos en principios socialcristianos.

Pero fueron los círculos de obreros –incluida su rama juvenil, las Vanguardias Obreras Católicas (VOC)– y la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas de monseñor de Andrea las entidades católicas que más se involucraron en la cuestión: interpelaron al DNT, encabezaron o acompañaron campañas por reivindicaciones sociales y laborales, confeccionaron proyectos de leyes para llevar al Congreso que contemplaban jubilaciones, condiciones de trabajo, vivienda, salarios, etc., y se entrevistaron con funcionarios públicos para promover sus iniciativas. Si bien menos influyentes, los Pregoneros Social Católicos, conformados como grupo de inclinaciones socialcristianas en la iglesia jesuita del Salvador, con el patrocinio de Franceschi, también emprendieron similares campañas y se preocuparon por elevar proyectos de ley al Congreso nacional.

Los círculos de obreros retomaron en 1937 el proyecto, nunca bien logrado hasta ese momento, de conformar sindicatos "puros", según se los denominaría: sindicatos compuestos enteramente por obreros, sin ninguna injerencia patronal, como había ocurrido durante las primeras iniciativas emprendidas por los círculos, de comienzos de siglo, denunciadas recurrentemente como amarillistas. Lograron así conformar un sindicato católico de bancarios, otros más de empleados de comercio, de vendedores de droguerías y de choferes particulares, pero en la práctica fracasó el proyecto de constituir una Confederación Católica de Trabajadores Agremiados; el Decreto de Asociaciones Profesionales de Perón dio en 1945 el golpe de gracia a una iniciativa que nunca había sido muy exitosa.[310] Los círculos de todas maneras fueron influyentes en otros sentidos. Alejandro Unsain, a quien se había designado funcionario del DNT a fines de los años treinta, además de haber sido autor del proyecto de Código de Trabajo de los años de Yrigoyen, era considerado "uno de los suyos" por los círculos de obreros. Lo mismo cabe decir de Juan Félix Cafferata, antiguo miembro de los círculos e impulsor de la Comisión de Casas Baratas constituida por ley en 1915, quien se desempeñaría durante prácticamente toda la década de 1930 como diputado en el Congreso nacional, donde tuvo oportunidad de presentar un sinnúmero de proyectos en torno a jubilaciones, condiciones de

trabajo, salarios, vivienda, etc.[311] De tal manera que más allá del brumoso éxito alcanzado en la organización de sindicatos cristianos, los círculos constituyeron un actor clave para abordar la relación entre catolicismo y cuestión obrera en las vísperas del peronismo.

En otro sentido también. Durante la década de 1930 los círculos se lanzaron a organizar su rama juvenil de varones, que con el tiempo se conformaría como las VOC. La decisión de crearla se tomó en 1930, en coincidencia con la celebración de la primera Semana Mariana de la Juventud; fue un primer gesto a favor de los jóvenes por parte del episcopado, pero se centró sólo en los varones. Todavía en 1938, la rama juvenil era un proyecto; pero a partir de ese año, y a la par de un complejo proceso de burocratización emprendido luego de la inauguración de su sanatorio en 1937, los círculos apostaron a tentar a los jóvenes –hijos de obreros, aprendices o aspirantes– a través de diversas estrategias: la formación profesional y el adoctrinamiento ideológico por supuesto, pero además la promesa de que la sola pertenencia a una asociación católica podría proporcionarles alguna ventaja a la hora de buscar un buen empleo... Además, se dio impulso a la creación de una red de ateneos deportivos en Villa Devoto, zona norte del Gran Buenos Aires u otros barrios, que tenían buenas instalaciones, incluso con piscinas de natación, y se promovió la organización de campamentos recreativos. Pronto la rama juvenil se mostró sumamente dinámica; el ejemplo del ya mencionado Joseph Cardijn –fundador de la Juventud Obrera Católica en Bélgica, que luego se expandiría a otros países– fue muy influyente. Cardijn alentaba la creación de organizaciones con líderes provenientes de las propias filas obreras, y en la Europa de los años treinta ese perfil obrerista despertó recelos y sospechas: no faltaron las acusaciones contra los "cristianos rojos", en especial durante el apogeo de los Frentes Populares. En la Argentina, sin embargo, las VOC creadas a instancias de los círculos se apartaron de Cardijn a poco de andar: en 1940, terminaron por formarse dos entidades diferentes, las VOC, en el seno de los círculos, y la Juventud Obrera Católica, apadrinada directamente por el sacerdote belga. Ambas, sin embargo, guardaron grandes semejanzas.

La rama juvenil, en expansión gracias a la variada oferta de actividades que su red de ateneos deportivos podía ofrecer, tuvo además una fuerte presencia en las calles. Los círculos realizaban, ya desde comienzos del siglo XX, peregrinaciones callejeras en ocasión de Semana Santa y, además, desde los años veinte incorporaron a su calendario la movilización del Día del Trabajo, que celebraban ya fuese el tradicional Primero de Mayo, o bien el 15 de este mismo mes (puesto que se cumplía el aniversario de la encíclica *Rerum novarum*). Ahora bien, a fines de los años treinta las columnas callejeras estaban integradas mayormente por los jóvenes, quienes ocuparon el espacio público con distintas pancartas y reclamos obreros. Iban siempre bien vestidos, incluso de traje, en cuidadas columnas, como era habitual en las filas católicas. El jesuita español José Antonio de Laburu fue uno de los tribunos más aguerridos que tuvieron, capaz de captar su atención gracias a su oratoria, sazonada de fuerte carga dramática; Laburu hablaba en mitines multitudinarios destinados a jóvenes (desde luego, sólo varones). En ocasiones, celebraba misas de medianoche, muy concurridas, que solían ir acompañadas por emotivos desfiles callejeros con antorchas; habló incluso en el Luna Park, donde los círculos de obreros organizaron algunos festivales. El activismo juvenil, más intenso que en las ramas adultas, hizo posible que en 1942 las VOC elevaran un petitorio dirigido al Congreso nacional para solicitar la sanción de una ley sobre trabajo juvenil y formación profesional, cuyo anteproyecto se encargaron también de redactar.[312] Tuvieron una reunión con José Luis Cantilo, presidente de la Cámara de Diputados en ese momento y hombre cercano al movimiento socialcristiano. Y en marzo de 1943, los recibió el presidente Ramón Castillo, entre promesas de creación de escuelas de artes y oficios y otras iniciativas para los jóvenes.

Por su parte, los integrantes adultos de los círculos, menos visibles en las calles tal vez, pero más diestros en sus gestiones en las sedes del poder, se vincularon con sucesivos gobiernos de turno, interpelaron directamente a los presidentes de la "década infame" –en especial, a Roberto Ortiz y Ramón Castillo, su sucesor, aunque también tuvieron trato regular años antes con Agustín P. Justo–, presentaron petitorios, respaldaron proyectos de

HOY a las 19 en Avellaneda

Dictará su Magistral Conferencia el

PADRE LABURU

TRATARA PROBLEMAS DEL MOMENTO

Orador Extraordinario, de Fama Mundial

Dictará conferencias, todos los días, a las 19 horas, hasta el día 23, en Chacabuco 101: Avellaneda (a una cuadra de Av. Mitre al 200). Capacidad para 10.000 personas.

BARRACA PODESTA

SOLO PARA HOMBRES ENTRADA GRATIS

Aviso de las conferencias dictadas por el padre Laburu "sólo para hombres", en Avellaneda. **Fuente**: *El Pueblo*, 21 de julio de 1938.

leyes o solicitaron su sanción, como ocurrió en 1941 con un proyecto en torno de la jubilación. Insistieron una y otra vez en la necesidad de sancionar un Código Nacional de Trabajo, proyecto largamente postergado, y en ocasiones fueron convocados como asesores por los legisladores: en 1942, por ejemplo, se solicitó su opinión sobre la ley de asignaciones familiares que se debatía (incluso los católicos habían reconocido un anterior proyecto de ley de Alfredo Palacios como antecedente apropiado). Los círculos aprovecharon la consulta para intentar que nuevos temas ingresaran a la agenda parlamentaria.[313] El importante número de proyectos de ley sobre temas sociales y laborales que se debatió en el Congreso desde fines de los años treinta les ofreció un terreno apto para este tipo de intervenciones; también la Acción Católica se hizo presente y en 1941 elevó al Congreso sus propios proyectos de ley.[314]

En buena medida, este ímpetu legislativo respondía a las transformaciones sociales de la hora. Los avances en la industrialización, potenciados en 1939 por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, aceleraron los tiempos. Asimismo, los reclamos sociales se hicieron más precisos y urgentes en las cartas pastorales del episcopado; además, ya a comienzos de la década de 1940 el papel del estado, por medio del DNT, gozaría de amplia aceptación en ámbitos católicos. Incluso las más tradicionales matronas, que ocuparon hasta aquí lugares prominentes en las asociaciones destinadas a caridad y beneficencia, entre ellas, Adelia Harilaos de Olmos, intervinieron para solicitar el salario familiar y la más activa iniciativa del estado en cuestiones de vivienda y en lo que hacía a las condiciones laborales en general. En pocas palabras, aquellas mismas damas que habían comandado las principales iniciativas de caridad, solicitaban ahora más y mejor legislación social para atender los retrasos en salarios y los problemas de la vivienda popular, a través de un petitorio dirigido a las manos del presidente Justo.[315] El temor a las huelgas desempeñó sin duda un papel clave en esta iniciativa, lo cual permite explicar por qué el pedido de las damas no llegaría tan lejos: omitió hablar de la situación de los sindicatos, su reconocimiento por parte del estado y el eventual rol mediador del DNT; en contrapartida, esos reclamos se oían con persistencia en los círculos de obreros.

En variados aspectos, pues, podríamos decir que los círculos parecían adaptarse bastante bien a las transformaciones económicas de la década. Sin embargo, no fueron capaces de dar respuesta a dos cuestiones clave. Por un lado, se demostraron poco flexibles ante la expansión del trabajo femenino. Como integrantes de una institución masculina por definición, se sintieron desafiados y crecientemente descolocados ante la mujer, que atentaba con desplazar al hombre no sólo en los servicios y el comercio, sino además en la industria, tradicional bastión de empleo masculino. Con el claro objeto de recortar su presencia en ámbitos fabriles, los círculos insistieron en que, para alcanzar la misma paga que los hombres, las mujeres debían demostrar igual rendimiento en el trabajo industrial. Se buscaba desincentivar su presencia en las

fábricas, puesto que se daba por descontado que su productividad nunca podría ser idéntica en labores en las que estaba involucrado el esfuerzo físico: "el carácter mismo de su sexo, embarazos, períodos, etc., impiden una constante atención a la labor", declaraban sin pruritos de dar muestras de una larvada misoginia. Por otro lado, una segunda cuestión: los círculos fueron reacios a aceptar el avance de la técnica y en este sentido permanecieron alertas ante los riesgos de expansión del maquinismo capaz de amenazar, tal vez, con incrementar la desocupación.[316] Ambas cuestiones sugerían que los círculos de obreros no se sentían del todo cómodos ante los avances de la modernidad.

(Respecto de la cuestión del maquinismo, puede también recordarse la campaña emprendida en 1939 por la Acción Católica contra la introducción de palas mecánicas en el puerto de Rosario. Se dijo que dejaría sin trabajo a varios miles de estibadores que hasta entonces solían desempeñarse en una labor fatigosa, sumamente desgastante, pero que en ese momento temían quedarse sin nada a raíz del avance técnico, que haría que se prescindiera por completo de ellos. La ACA encontró así un rotundo e inesperado éxito. Fueron sus reticencias hacia la modernidad, que los socialistas denunciarían como oscurantistas, las que más atrajeron a sus filas a los agobiados trabajadores rosarinos: lograron movilizar multitudes en varios actos celebrados en Rosario, con la presencia de Carlos Conci, un hombre de vasta trayectoria en los círculos de obreros que no vaciló en interpelar al gobernador local, el conservador Manuel de Iriondo, de estrechas relaciones con el catolicismo provincial.)[317]

Llegados a este punto, vale la pena comparar la actuación de los círculos de obreros, con todos sus grises, con la de la FACE, cuyo público estaba compuesto mayormente por mujeres empleadas en grandes tiendas comerciales y en los servicios urbanos. Por su composición femenina, la FACE valoraba positivamente el trabajo de la mujer; de lo que se trataba era de "dignificarlo" a través de los beneficios que la asociación católica podía brindar a sus asociadas, sin cuestionar su legitimidad. Además, contaba con el respaldo y el prestigio de su fundador, monseñor de Andrea, quien usufructuó sus múltiples contactos entre

las élites políticas y sociales para hacer valer los reclamos de la asociación. Así, a diferencia de los círculos, la FACE contó con un líder en verdad influyente y respetado en los más amplios sectores sociales.

De Andrea defendió, claro está, los intereses directamente vinculados a las socias de la FACE, pero fue mucho más allá: se vinculó con sindicatos de varones, reclamó leyes de amplio alcance –suele recordarse como "Ley De Andrea" la Ley 12 713–, hizo gestiones ante el DNT a favor de la regulación de las condiciones de trabajo y salarios, intervino como mediador en colaboración con los poderes públicos y reclamó con insistencia la necesidad de ampliar las atribuciones de ese ente oficial a fin de que pudiera fiscalizar debidamente los acuerdos alcanzados, algo difícil de conseguir la mayoría de las veces, salvo que se contara con buenos contactos, como sucedía con el propio monseñor. Si los círculos fueron consultados por representantes parlamentarios para asesorarlos acerca de determinado proyecto de ley en debate, De Andrea en cambio colaboró directamente con el Poder Ejecutivo –sobre todo, durante los gobiernos de Roberto Ortiz y Ramón Castillo–, a tal punto que, a título personal, cumpliría tareas de mediación entre el presidente, el DNT y diversos sindicatos en huelga, incluso comunistas, en especial luego de 1939, cuando el contexto (económico) internacional se volvió más incierto, debido al estallido de la guerra. No es casual que el papel de monseñor de Andrea haya sido puesto de relieve también por plumas ajenas al catolicismo. Jacinto Oddone, dirigente socialista y fiel testigo de su manera de intervenir en la política social, retrataría todo ello con sarcasmo y cierta dosis de exageración:

> El viejo concepto de lucha de clases que tanto habían cuidado las organizaciones de épocas pasadas, iba desapareciendo de los gremios de la CGT. ¿Para qué fastidiarse en sostener huelgas si con una visita a un personaje influyente se podía arreglarlo todo? Ahora había gremios (en otros tiempos ninguno se habría acercado por nada del mundo a los enemigos de la clase trabajadora) que se dirigían a todos los legisladores para con-

> seguir sus mejoras. Elementos, los peores de la política tradicional, peroraban en asambleas obreras. [...]
> El sindicato de metalúrgicos, el de textiles, el de la construcción, dirigidos por comunistas, se dirigían a Monseñor de Andrea solicitando sus buenos oficios para solucionar sus conflictos con los patrones.[318]

Así, pues ya fuese a través de gestiones directas con los sindicatos, incluso los más díscolos; con los funcionarios del DNT; con el Congreso, al que los católicos recurrieron una y otra vez para elevar propuestas y hacer reclamos; e incluso con el gobierno nacional, en especial durante la controvertida gestión de Castillo, el catolicismo ocupó un papel prominente. Nada más elocuente para demostrar sus estrechos vínculos con el poder, en plena "década infame", como suele decirse, que el hecho de que el cardenal Copello y el nuncio asistieran en palco oficial a la inauguración de las sesiones ordinarias parlamentarias de 1942.[319] (Ello a pesar de que en el seno del Congreso se había conformado en 1941 la comisión de Actividades Antiargentinas, que denunciaría abiertamente a distintos miembros del clero por predicar ideas pro Eje, algo sistemáticamente rechazado por los principales voceros del catolicismo argentino, así como resistirían las acusaciones del movimiento antifascista Acción Argentina.)

Sin embargo, cuanto más se reclamaba la intervención estatal en materia social y obrera a través de la sanción de nuevas leyes, más se advertían, también, las limitaciones que tenía el estado en su gestión: los proyectos de leyes se acumulaban en los parlamentos nacional y provinciales, los debates se demoraban y las leyes reclamadas tardaban en ser sancionadas... o tan sólo llegaban a término luego de golpear muchas puertas y mover hábilmente influencias y contactos a los que no siempre era fácil acceder. De allí que no tardara en aparecer la preocupación por la demora que se producía en la toma de decisiones, cuestión que ya se había denunciado décadas atrás, durante la Primera Guerra Mundial, y que se agravó durante el nuevo conflicto. Se denunciaba, también, la carencia de mecanismos de fiscalización con que hacer valer las condiciones laborales ya reconocidas por



Pintada callejera anticlerical, que expresa la agitación a la luz de la Segunda Guerra Mundial y los movimientos antifascistas. Otras similares vivaban a "nuestra escuela laica". **Fuente:** *El Pueblo*, 6 de noviembre de 1941.

las pocas leyes y los convenios alcanzados hasta ese momento, que se quedaban meramente en el papel por la falta de tribunales de trabajo e inspectores competentes. No es insignificante que en los círculos de obreros surgieran estas críticas hacia 1942. *El Pueblo*, por su parte, las hizo suyas a comienzos del año siguiente, y reclamó la ágil sanción de más leyes de protección a las familias numerosas, asignaciones familiares, entre otras.[320] El parlamentarismo liberal volvía a ser considerado lento e ineficiente para actuar con determinación frente a las urgentes necesidades sociales que los avances de la industrialización generaron en la sociedad argentina. La intervención del estado en materia social y económica era un hecho irreversible; de lo que se trataba ahora era definir los carriles por los que se la encauzaría. De una u otra manera se preparó el camino que llevó al 4 de junio de 1943, y más también.

DEL 4 DE JUNIO AL 17 DE OCTUBRE

En 1943, la crítica de costumbres de *Criterio*, siempre punzante, se tornó más acre que nunca. Esta vez arremetió contra las mujeres que habían sustituido con un sencillo pañuelo en sus cabezas la señorial y recatada mantilla de tul durante la misa. Sólo un gesto que hablaba de los tiempos que se avecinaban. La propaganda estadounidense en tiempos de la Segunda Guerra volvió populares las imágenes de mujeres con pañuelo –en este sentido, recordemos el célebre aviso con la consigna "We Can Do It!"–, que retrataban el compromiso de la mujer con el esfuerzo bélico, para lo cual ponía todo su esfuerzo, y llegaba a vestir camisa de trabajo, o quizá mameluco. *Criterio* se quejaría también de las pintadas en las paredes, de tono grosero, una novedad a la que no parecía estar acostumbrada la revista católica, ya que la atribuía al crecimiento de la delincuencia juvenil, e igualmente apuntaría que ya no había gestos de deferencia alguna hacia las mujeres en el transporte público. Ninguna autoridad era respetada, agregó por su parte Manuel Gálvez, que sin vacilar escribió en *El Pueblo* una columna de opinión titulada "Este pueblo nuestro necesita disciplina".[321] En este clima, las ramas juveniles del laicado católico, en especial las de varones, se enardecieron. Se caracterizaban por cultivar valores tradicionales: orden y disciplina, así como las buenas costumbres. Pero la incorporación de mamelucos en los afiches de las VOC y la JOC marcaría un matiz importante: allí se heroificaba al obrero, recio, viril, enérgico. Un mismo carácter debían tener sus cantos, populares, atractivos, vibrantes. El propio Franceschi elogió el modo en que las nuevas corrientes juveniles de varones obreros se apartaban del "pituquismo" burgués: quería captar el pulso de la hora.[322]

A su manera, todos estos ingredientes también habrían tenido algún papel el 4 de junio de 1943. Se ha estudiado ampliamente el apoyo brindado por la jerarquía eclesiástica al gobierno militar: por razones ideológicas ancladas en su tradicional antiliberalismo, por aspiraciones políticas e intereses inmediatos que la iglesia podía llegar a alcanzar, por la expectativa de contar con un gobierno firme, capaz de disciplinar una sociedad que parecía día a

día más díscola y de tomar las medidas sociales que el catolicismo creía imprescindibles, pero el parlamento demoraba –se supone– debido pura y exclusivamente a su carácter deliberativo, que se denostaba bajo el nombre de "politiquería".[323] Sea como fuere, la institución se apresuró a interpelar al nuevo gobierno para hacerle llegar una suerte de agenda con algunas demandas precisas que iban más allá de la reafirmación del orden y la autoridad. Solicitó que diera respuesta a reclamos largamente postergados. Según Franceschi, entre las cuestiones más urgentes que el nuevo gobierno debía atender se destacaban desde los controles de precios



Afiche de las Vanguardias Obreras Católicas, década de 1940. Nótese la representación heroica del obrero, de acuerdo con cánones estéticos de la época. **Fuente**: Archivo de la Federación de los Círculos Católicos de Obreros.

(gas, alquileres, entre otros), hasta la censura moral en la radio, a fin de depurarla de todas sus expresiones "degeneradas" (el tango, el radioteatro, el lunfardo). Confiaba, también, en que se adoptarían medidas preventivas para evitar el "espíritu tumultuoso" de la calle.[324] En diciembre de 1943, llegaría por fin la instauración de la enseñanza religiosa obligatoria. Por muchas razones –admitiría Franceschi–, el gobierno militar podía ser juzgado "de derecha": represión al sindicalismo comunista, prohibición de partidos políticos, suspensión de las instituciones liberales e instauración de valores asociados al orden y la disciplina. Sin embargo, tal caracterización no habría sido completa sin tener en cuenta las medidas económicas, el congelamiento de los alquileres o la política fiscal del nuevo gobierno eran "de izquierda [*sic*]", pero no por ello objetables, según Franceschi. Concluía que era necesario evitar los encasillamientos a la hora de juzgar el régimen militar surgido del 4 de junio. Así, su defensa del gobierno fue explícita, en especial frente a distintos voceros estadounidenses que lo atacarían por sostener la neutralidad en política exterior, que denunciaban como cómplice del nazismo, tanto más preocupante en tiempos de guerra.[325]

Sin embargo, entre los católicos, aun entre aquellos que provenían del movimiento socialcristiano, no hubo pleno consenso en cuanto a las medidas de carácter socioeconómico tomadas por el gobierno militar. Hubo quienes advirtieron que los controles de precios, incluso los de los alquileres, corrían el riesgo de volverse irrisorios, puesto que bastaba con bajar la calidad de los productos o servicios ofrecidos para que su impacto se diluyera, al menos en cierta medida: la masificación del consumo iba en desmedro de la calidad.[326] Otras medidas fueron mejor recibidas: así, el decreto de julio de 1943 sobre asociaciones profesionales (más tarde derogado), dado que pondría trabas al sindicalismo de izquierda y favorecería por el contrario al cristiano, según se esperaba. Lo mismo cabe decir de los aumentos salariales, comenzando por los de los empleados públicos, y la universalización de los beneficios otorgados por la Ley 11 729 a todos los asalariados –esta ley de 1933 había reconocido las vacaciones pagas e indemnizaciones por enfermedad para empleados de comercio, en un principio–,

medida tomada en diciembre de 1943, cuando el DNT ya había adquirido rango de secretaría (de Trabajo y Previsión [STP]), bajo la titularidad de Juan Domingo Perón. El catolicismo social, y en especial los círculos de obreros, esperaban avanzar hacia la sanción de un código de trabajo –viejo anhelo que habían hecho suyo en los años treinta– y también creían imprescindible la implementación del fuero laboral, para que las leyes tuvieran un efectivo resguardo legal. El gobierno militar tendría amplio margen de acción, confiaban, puesto que, como escribió Manuel Gálvez en su hora, para tomar estas y otras medidas no tendría que lidiar con el Congreso nacional, como había sucedido con los tibios ensayos reformistas anteriores a 1943.[327]

Había otras cuestiones, sin embargo, en que los disensos eran más evidentes. Así, por ejemplo, la preocupación católica por sostener y proteger las familias numerosas, ya en declive hacia la década de 1930 debido a la expansión de la industria, las migraciones internas y el crecimiento urbano, que imponían nuevos estilos de vida y hacían descender las tasas de natalidad, preocupación muy de época por cierto. La añoranza católica por un modelo de familia que hacía rato ya había dejado de prevalecer en las grandes ciudades, tenía un dejo bucólico y advertía acerca de los límites de lo que podría llegar a ser su apoyo al naciente peronismo. Perón, de hecho, se concentró en trabar vínculos con los trabajadores urbanos del cordón industrial del Gran Buenos Aires, en especial, donde prevalecería la familia nuclear típicamente urbana, con menos hijos. Tampoco faltaron suspicacias acerca del Estatuto del Peón, una de las medidas más emblemáticas tomadas por Perón desde la STP. Sin rechazarlo de plano, el diario *El Pueblo* esgrimió una serie de consideraciones en las que reprochaba la falta de flexibilidad hacia las chacras y pequeños propietarios rurales, a los que se les exigían las mismas condiciones que a los grandes terratenientes, incluso extranjeros, lo cual revelaba su fuerte sensibilidad y preocupación por el mundo rural una vez más.[328]

Otra cuestión en la que aflorarían las discrepancias fue la política de vivienda del nuevo gobierno. Había claro consenso en que a lo largo de la década de 1930 se había vuelto acuciante la nece-

sidad de tomar medidas a vasta escala en los grandes centros urbanos e industriales, que concentraban creciente mano de obra; debido a los déficits de vivienda, muchos habían tenido que establecerse en asentamientos precarios. Los ensayos emprendidos hasta entonces, ya fuese por medio de la Comisión Nacional de Casas Baratas –que a fines de 1943 quedaría incorporada a la STP–, o bien con iniciativas católicas como la que llevó adelante la UPCA con los fondos de la Gran Colecta Nacional de 1919, eran a esa altura del partido a todas luces insuficientes. Los católicos lo admitían y reclamaban avanzar con viviendas populares en barrios donde los terrenos fueran más económicos. Así, le pidieron insistentemente al gobierno militar –incluso antes de que Perón asumiera en la STP– que se continuara con el mismo modelo de vivienda obrera que desde comienzos de siglo XX habían alentado los católicos: vivienda individual tipo chalet, con posesión del terreno en el que se hallara emplazada, incluso quizás con alguna pequeña huerta... Era un modelo poco compatible con el de los *monoblocks*, a los que los católicos acusarían de promover el hacinamiento, la delincuencia juvenil y la promiscuidad; sin embargo tanto el gobierno de 1943, primero, como el peronismo, después, lo hicieron suyo.[329]

Pese a todos estos factores de disenso, las VOC, así como las demás ramas juveniles, en especial de varones, se entusiasmaron rápidamente con el coronel en ascenso. En 1944, un decreto de la STP recogía las reivindicaciones de las ramas obreras católicas en torno a los jóvenes: reglamentación del trabajo infantil y juvenil, fomento a las escuelas de artes y oficios para los jóvenes, entre otras. Eran reclamos que la VOC había sostenido desde los años precedentes, pero que ahora comenzaba a ver realizados, con el directo apoyo de uno de los funcionarios más poderosos en el gobierno de Edelmiro Farrell. Perón, por su parte, prometió hacer cumplir escrupulosamente las leyes existentes, un reclamo de larga data entre las organizaciones obreras católicas que podría concretarse gracias a la implementación del fuero laboral. Las VOC, entusiastas, celebraron una asamblea a la que invitaron al propio Perón, quien dio un discurso que, al mismo tiempo que tenía mucho de conservador, puesto que predicó la armonía en-

tre la cruz y la espada, y también entre el capital y el trabajo, no por ello dejó de tener un enorme atractivo para su audiencia joven, varonil y obrera. (Este discurso es anterior al de la Bolsa de Comercio, de agosto de 1944, que signó un cambio de rumbo en la relación de Perón con las organizaciones patronales.) No caben dudas de que el secretario de Trabajo cautivó a su auditorio con su sola verba, espontánea y descontracturada:

> La Secretaría de Trabajo ha de seguir incansable en esta obra de mejoramiento de la masa criolla. Ya Martín Fierro había dicho todas las cosas que le pasan al criollo abandonado de todas las manos, menos las de Dios, a pesar de lo que se acostumbra a decir. Sin embargo, esa afirmación se sigue repitiendo desde entonces hasta nuestros días sin que nadie tuviera en claro cómo debe darse al pobre criollo una mejor existencia.[...] Nosotros no hemos realizado ningún milagro al comenzar con toda furia a meter en las masas una justicia social por la cual clamaban hace más de cuarenta años. Nosotros simplemente hemos realizado algunas de las tantas que se habían propugnado y se habían dicho hasta este momento.[330]

La JOC no tardó en retribuir la cortesía. Luego de una masiva asamblea callejera organizada en la plaza del Congreso en septiembre de 1944, hizo culminar su acto con una peregrinación hacia Plaza de Mayo, donde se instaló un palco que contó con presencia oficial. Acompañaban las tradicionales bandas de música con estandartes y banderas, pero también había ciclistas de aspecto festivo, jóvenes en ropa de trabajo y un conglomerado de mujeres (la apertura a las jóvenes era algo muy reciente en la JOC). En lo tocante al catolicismo, la juventud agrupada en las asociaciones de perfil obrero, mayormente de varones, fue pues la que con más efusión se sintió atraída por Perón en el seno del catolicismo. Era un fenómeno bastante general, en rigor, que iba más allá de la fe religiosa: Daniel James ha llamado la atención acerca del factor etario en el 17 de octubre de 1945, de modo que la efervescencia

de los jóvenes católicos no fue excepción.[331] El clivaje provocado por la edad fue significativo. Las ramas adultas de la militancia católica, por contraste con los jóvenes, desconfiaron de algunas medidas tomadas por Perón y se pronunciaron públicamente al respecto. En especial, el decreto de asociaciones profesionales de octubre de 1945, más tarde legalizado por Perón en el poder, fue denunciado por la Acción Católica y por las autoridades de los círculos de obreros, porque al implementar la personería jurídica para los sindicatos, bloqueaba la posibilidad de que funcionaran sindicatos confesionales (de por sí bastante débiles, en general). Mientras los grupos juveniles se entusiasmaban con Perón, los mayores desconfiaban de él y lo acusaban de fomentar el odio de clase desde una posición puramente obrerista.[332]

Es difícil brindar, pues, una imagen unidimensional del 45 de los católicos: movilizador para algunos, atemorizador para otros –incluso hasta el espanto–, desafiante, bravucón, pintoresco, con un dejo emotivo. Un ejemplo notorio es el diario *El Pueblo*, que cambió de tono; mutó su retórica –integrista, sentenciosa y rígida hasta ese momento–, por algo del entusiasmo febril de las juventudes católicas en movimiento. Así, su influjo se traslució en el lenguaje con el que a fines de 1945 invitaría a sus lectores a participar en su tradicional concurso de lectores, mostrándose juvenil y refrescante:

> Se buscan hombres jóvenes o jóvenes hombres capaces de esgrimir la espada trocada en pincel para que cual generales en jefes sepan y quieran organizar "UNA BUENA PEGATINA" de carteles de *El Pueblo*. Bastarán tres o cuatro soldados decididos, resueltos, trabajadores, que no tengan miedo de salpicarse con gotas de engrudo, si a cambio se les da la oportunidad de salir airosos, triunfales en la campaña mural de la verdad íntegra, de la verdad impresa, de la verdad hecha tinta de diario que se estereotipie en los cerebros de la multitud. En cada pueblo debe haber un "CAPITÁN ENGRUDO", técnico táctico y estratégico que, armas al hombro, salga en estas noches primaverales a engalanar su pueblo o ciudad con

> los hermosos carteles del diario que aman los católicos argentinos. Usted puede ser un INTRÉPIDO CAPITÁN ENGRUDO. Le damos el espaldarazo que lo convierta en tal. A la lucha. Al combate. [...] Al trabajo, pues, SEÑOR CAPITÁN.[333]

Criterio, según su estilo, no tardó en denunciar que el desorden y el mal gusto habían vuelto a tomar las calles con una intensidad inédita; también en la radio se habían relajado los controles y era corriente oír que los locutores hablaban como "compadritos", decía.[334] Por su parte, las autoridades eclesiásticas intentaron (inútilmente) mitigar los ánimos en una sociedad que marchaba hacia la polarización política, e incluso más cuando después del 17 de octubre se puso en marcha la campaña electoral que en pocos y vertiginosos meses llevaría a Perón a la presidencia. Las cartas pastorales del episcopado cayeron en saco roto; lo mismo cabe decir de la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús, celebrada en Plaza de Mayo por el cardenal Copello una semana después del 17 de octubre. Desde el momento en que el propio catolicismo se politizó, los llamados a la concordia no fueron lejos. Así, la recepción dispar del célebre artículo de Delfina Bunge de Gálvez "Una emoción nueva en Buenos Aires", que provocó gran revuelo entre los católicos. A diferencia de la prensa socialista o comunista que no hizo sino ignorar o menospreciar la multitud improvisada en la Plaza de Mayo, la autora subrayó su fibra cuasirreligiosa: sostuvo que el 17 de octubre rememoraba las grandes jornadas de los congresos eucarísticos. No faltó quien la acusara de herética por tamaña osadía. No menos provocadora fue, más todavía, la utilización en diversas publicaciones católicas de epítetos tomados de la propia retórica peronista. Así, Franceschi se mostró indignado cuando en un pequeño boletín católico leyó: "Somos los descamisados de Cristo".[335]

La opinión católica, ya sacudida en 1936 por la visita de Maritain y, más tarde, por la cuestión de la Segunda Guerra Mundial –la iglesia sostuvo oficialmente la neutralidad, a riesgo de ser acusada de simpatías por el Eje, y en este clima surgió la revista *Orden Cristiano*, verdadera alternativa antifascista en el catolicismo ar-

gentino–, se dividió entre múltiples actitudes que no eran muy distintas de las que atravesaban a la sociedad argentina en general. Sucedió incluso en el clero. Baste con recordar la carta pastoral del episcopado acerca de los comicios por celebrarse que, si bien se inscribía en una larga tradición –inaugurada con la Ley Sáenz Peña– de intervenciones de la iglesia, de ningún modo pudo ser aceptada como imparcial. Hubo sacerdotes que sin vacilar se plegaron al peronismo, y lo hicieron de manera entusiasta, a punto tal de provocar escozor entre sus feligresías, preocupadas por el modo en que se les hablaba en la misa a favor de Perón, sin ambages ni sutileza alguna: tal es el caso del padre Virgilio Filippo, por entonces cura en la parroquia Inmaculada Concepción de Belgrano. En el extremo opuesto, hubo también quien acusó a Perón de ser nazi y predicó en el templo a favor de la Unión Democrática, despertando idéntica aprensión: así, el cura José María Dunphy y el padre Agustín Luchía Puig terminarían desplazados de su cargo, o bien en el exilio. Pero hubo también quienes adoptaron posiciones menos ruidosas, tajantes, quizá por discreción, por permanecer expectantes, por temor a represalias, o por una mezcla de todas estas razones, como fue el caso de monseñor de Andrea. No faltaron tampoco los reclamos de concordia y pacificación social.

Más allá del modo poco homogéneo en que se posicionarían los católicos ante los comicios que se avecinaban, en lo que sí había consenso entre unos y otros era en que la Argentina de 1945 era muy diferente a la de diez o quince años antes. Y en muchos sentidos los cambios eran irreversibles. Los nuevos aires de posguerra, que traían consigo todas las expectativas desatadas por la caída del nazismo –crecimiento económico, compromiso del estado por atender las necesidades sociales hasta allí bastante descuidadas y retorno a la democracia en Occidente–, repercutían de una manera u otra en la sociedad y la política argentinas, abriendo el juego a un nuevo clima. Y eso involucraba también al catolicismo. En *El Pueblo*, tradicional bastión integrista, podían advertirse siquiera ligeros cambios: Jacques Maritain, recientemente designado embajador en el Vaticano, volvía a colaborar en el diario, y también lo hacían François Mauriac, Tristán de Athayde y el

intelectual católico estadounidense Richard Pattee –de estrechos vínculos con el mundo hispánico, además de ser el asesor del episcopado de su país sobre temas asociados a América Latina desde la década de 1930–. Por otra parte, luego del triunfo de Perón la educación católica obligatoria, una de las medidas implementadas por el gobierno militar de 1943 que mejor retrataban el tono autoritario del integrismo católico de entreguerras, quedaría convertida en ley por obra de un gobierno elegido en comicios de cuya pureza era difícil dudar. Nada más elocuente y paradójico a la vez, que muestra hasta qué punto el catolicismo resulta un fiel espejo en el que leer las transformaciones de la Argentina contemporánea.

8. Tiempos modernos
El catolicismo frente a los cambios socioculturales de posguerra

La liberación de París y el fin de la Segunda Guerra Mundial trajeron consigo un cambio de clima. El laborismo ganaba elecciones en Inglaterra mientras en la Argentina Perón lograba canalizar las energías sociales que habían permanecido contenidas durante la "década infame". El fin de la opresión nazi inflamó expectativas de cambio que, una vez desatadas, darían por tierra con las convenciones acartonadas de los años de hegemonía conservadora que, en retrospectiva, resultaban tanto menos dignas de añoranza. Llegaban tiempos desafiantes, pues, para un catolicismo que debía salir al paso de los vientos de posguerra. Que aun la revista de Franceschi, siempre prudente, admitiera que la Sociedad de Beneficencia era una institución tradicional que obraba según lógicas bastante cerradas, incluso extemporáneas, era todo un signo de esos tiempos que se avecinaban.[336] Acompañar los rápidos cambios de posguerra sin salir atropellado: ahí residía el desafío. Los años de posguerra, que podemos hacer extensivos hasta los primeros momentos de la década de 1950, fueron una coyuntura decisiva, como ha advertido José Zanca, de perdurables consecuencias. Fueron los años en que se expandió el influjo de la *nouvelle théologie* en América Latina, no sin detractores, como puede verse reflejado a través de los intensos debates que atravesaron la reputada *Revista de Teología*, del seminario de La Plata, que dirigió Enrique Rau en sus mejores años.[337]

Pero en verdad los cambios por los cuales pasó el catolicismo argentino excedieron con creces el campo de la teología; permearon todas las expresiones de la sociabilidad y la cultura católicas del período. En este contexto, las juventudes católicas, en especial de varones, fueron las mejor preparadas para afrontar la coyuntu-

ra peronista con renovadas consignas, códigos y formas. Incluso las VOC, más conservadoras: así, invitaron a sus socios a participar en su movilización callejera de marzo de 1946 con la fórmula "No faltes, camarada".[338] Era todo un gesto. Por otra parte, las movilizaciones en reclamo de la instauración de la enseñanza religiosa –el tema del momento entre los católicos, apenas asumido Perón– demostraron una efervescencia juvenil que resultaría tanto más influyente, en la práctica, que los miles de petitorios que la Acción Católica hizo elevar a los poderes públicos por los canales formales, institucionales. La celebración de un congreso de la juventud (católica) en agosto de 1946, que contaría con la visita de Cardijn, fue el momento más elocuente; incluso el propio Perón terminó por asistir. La JOC, apadrinada por el sacerdote belga, llamó la atención del gran público, tanto que la moderna revista *Qué* no tardó en registrar la novedad que implicaba la aparición de un movimiento católico febril, juvenil. Se habló de una presencia de 40 000 personas, número seguramente algo exagerado, con actos en el Luna Park y movilizaciones en las calles en las que los jóvenes marchaban y cantaban con desenfado. Perón se presentó ante un público compuesto de varones jóvenes, ante los cuales hizo un gesto de complicidad que fue objeto de una ovación muy celebrada. Tan sólo les guiñó el ojo dándoles su aprobación. El saldo fue una reacción embriagadora de los muchachos, que se apropiaron del reclamo católico y lo convirtieron en consigna popular: "El pueblo quiere una cosa: / enseñanza religiosa", decía uno de los cánticos de la hora.[339]

Sin embargo, otras voces, dentro del catolicismo, eran más cautas, menos exultantes. Así, *Criterio* mostró signos de intranquilidad por los avances del estado en los más variados ámbitos de la vida social y señaló los peligros de la excesiva burocratización de la sociedad, en especial porque podía poner en jaque la caridad privada tal como se había desarrollado hasta ese momento. Lo mismo cabe decir de la implementación obligatoria de la libreta sanitaria durante el gobierno de Perón, política que el catolicismo no rechazó plenamente, pero que conllevaba el riesgo de alentar la naturalización de temáticas hasta entonces tabú en la sociedad argentina (las relaciones sexuales, el aborto); la libreta recababa

información de enfermedades (ante todo, infectocontagiosas) y la ponía al alcance de cualquier autoridad (escolar, municipal, etc.). Más enérgico fue todavía su reclamo cuando el Consejo Nacional de Educación preparó una encuesta, que pensaba realizar sobre estudiantes secundarios (mujeres y varones), en torno de cuestiones sanitarias, sin omitir la temática sexual: su presión fue tan fuerte que la encuesta terminó por ser retirada.[340]

A su vez, la ACA –especialmente en sus ramas adultas– dio muestras de preocupación en torno de distintas cuestiones que no encontrarían rápida respuesta durante el gobierno peronista. Por un lado, la cuestión moral, tal como se manifestaba en la vida cotidiana y las costumbres, era un terreno en el que existía una disociación cada vez más grande entre los principios imperantes en el catolicismo y las modas o valores sociales que se difuminaban en la sociedad. Las campañas de moralidad se volvían tan severas cuanto inútiles en la práctica. Sin embargo, periódicamente la ACA reiteró este tipo de campañas, ya fuese con respecto a las modas, el cine, la publicidad, las publicaciones periódicas, las playas y balnearios. Por otro, y en un registro diferente, tomó posición explícita ante la política sindical del gobierno peronista, a la que acusó de perjudicar directamente la libertad de asociación, puesto que dejaba a un lado la posibilidad de que los sindicatos cristianos obtuvieran su personería jurídica.[341] Este reclamo también involucraría a los círculos de obreros, que se preocuparon además por expresar su malestar con las reglamentaciones que el gobierno implementó en cuanto al funcionamiento de las mutuales, que tocaban de manera directa su tarea asistencialista: no vacilaron en denunciar la arbitrariedad de las medidas tomadas por el estado.[342]

Otra serie de quejas iba más allá del universo del asociacionismo religioso propiamente dicho y sus más inmediatos intereses. En este sentido, podemos mencionar algunos gestos de preocupación tanto de *Criterio* como de *El Pueblo* en torno de la situación de la clase media (Franceschi decía, sin ambages, que su situación era angustiosa), a la par que denunciaban la "discrecionalidad" con que obraban la STP y el gobierno en general, que no tenían en cuenta a los sectores medios y llevaban a un "peligroso" y desmedido avance del estado.[343] Las quejas se hacían extensivas a las

condiciones que imperaban sobre la calidad de vida de amplios sectores sociales debido a persistentes problemas de desabastecimiento, que redundaban en largas colas para obtener combustible y querosén –entre otros–; desde el estallido de la Segunda Guerra Mundial se había tornado difícil el aprovisionamiento de estos productos que, según se enfatizaba, era responsabilidad del gobierno garantizar. Había denuncias también en torno de la baja calidad de los servicios públicos, en especial, en los transportes urbanos, superados por el crecimiento demográfico y urbano de Buenos Aires, lo cual provocaba todo tipo de consecuencias para el público, incluso los consabidos roces con las mujeres, que el catolicismo juzgaría indecentes. Todos estos factores repercutían sobre la calidad de vida de los sectores medios, en cuyo nombre el catolicismo hablaría, y no encontraban respuesta en las autoridades públicas.[344] Así, podemos concluir que muchos de los argumentos que habrán de aflorar con fuerza en la coyuntura conflictiva de 1954 y 1955 estaban ya latentes en el seno del catolicismo desde los primeros años peronistas, al menos en cierta medida, y no eran muy diferentes de las de otros sectores sociales y políticos que se ubicarían en el antiperonismo.[345]

Desde luego, la efervescencia desatada por la legalización de la enseñanza religiosa en 1946 y 1947 ocluyó lo más posible las voces disonantes. Un ejemplo en este sentido se puede advertir en monseñor de Andrea, cuyo antiperonismo era ampliamente conocido. De Andrea no sólo no se plegó a las campañas de propaganda por la ley de enseñanza religiosa, sino que en el Año Nuevo de 1947 dio un discurso que de ningún modo tuvo buena recepción, menos aún en un momento en que el catolicismo todo buscaba mostrarse compacto. Su sermón provocó sonoras réplicas, en especial cuando apareció reproducido en el diario *La Prensa*. Los medios gráficos peronistas tenían en la mira al diario de Gainza Paz desde 1946 por su actuación a favor de la Unión Democrática en la anterior campaña electoral. Con todos estos ingredientes, De Andrea no sólo provocó malestar en el peronismo, sino también en las propias filas católicas.[346] Mientras el diario católico *El Pueblo*, significativamente, omitía pronunciarse en medio de esta polémica, puesto que se plegaría ampliamente en apoyo de la enseñanza

religiosa, la revista *Orden Cristiano*, antifascista y antiperonista, hizo suya por contraste la voz del obispo.[347] Es comprensible, pues, que la prédica de De Andrea perdiera espesor durante los años peronistas: sus discursos dejaron de ser reproducidos en casi toda la prensa católica. No quedaría margen para que los católicos expresaran públicamente ningún tipo de disenso con la legalización de la enseñanza religiosa.

Se movilizaron como nunca antes. Si bien tenían una vasta preparación en este sentido –baste con recordar los congresos eucarísticos–, en la posguerra el clima era otro, lo cual resultó en que las movilizaciones adquirieran un tinte diferente. Donde mejor se advierten los cambios es en las maneras adoptadas por la JOC, asociación que sostuvo un papel protagónico en las movilizaciones de la hora. Sus consignas, lenguajes y rituales se parecían más a los del peronismo que a los tradicionales en el seno del catolicismo: "¡Por Cristo me rompo todo!"; "La JOC cual llama / se desparrama / con una fuerza fenomenal. / Qué macanudo, / ya no lo dudo, / la JOC la patria conquistará". Se ponía de relieve la "virilidad" de sus filas, en contraste con el protagonismo femenino que habría prevalecido antaño. Era un "nuevo lenguaje" para el catolicismo –así lo calificó el semanario *Qué*–, más parecido al de la marcha peronista, o al de la cancha de fútbol, que al de los piadosos himnos sagrados de los años treinta.[348] La solemnidad quedó atrás: esto era algo completamente nuevo, incluso rupturista. Entró en boga un estilo desenfadado, masculino, parecido al de los "descamisados". El catolicismo –ante todo, sus grupos juveniles– se dejó empapar por él. Sin embargo, ni el desenfado ni la falta de deferencia hacia la autoridad eran rasgos precisamente fáciles de asimilar para el catolicismo, apegado por tradición a valores centrados en el orden y la autoridad: se trata de un factor clave que entorpecería la relación entre el catolicismo y el peronismo, sobre el que se ha llamado poco la atención en general.

En 1946, la enseñanza religiosa se volvió una consigna fácil y pegadiza, no muy diferente de otras. Una vez transformada en cantito popular, la cuestión no se redujo –como se dijo en la época y se repitió mucho después– a una pura concesión que hizo el gobierno a la iglesia, en retribución por la ya mencionada pasto-

ral que esta emitió pocos días antes de las elecciones del 24 de febrero de 1946, cuando tácitamente se decantó por Perón. Es dudable que el candidato laborista haya ganado las elecciones gracias a la sola intervención de la iglesia, que parece estar lejos de haber resultado decisiva en la explicación del voto peronista. Relativizaremos el argumento que pone énfasis en una oscura connivencia entre la iglesia y el poder, un argumento que parece funcionar mejor para 1943 que para la época posterior que, sistemáticamente, se amparó en la legitimidad democrática. Dicho de otro modo, la enseñanza religiosa no fue en 1947 el fruto de una conspiración urdida entre bastidores; por el contrario, se dirimió en las calles, donde se la incorporó como consigna y bandera. Así, fue parte de la política de masas. Como solía ocurrir con las medidas más aplaudidas del gobierno, se la celebró plebiscitariamente. No se resolvió a espaldas de la gente sino que, muy por el contrario, se nutrió del calor de la calle, y en este sentido se proclamó "democrática", en nombre del pueblo. Una de las consignas que se cantó en la plaza del Congreso mientras se votaba la ley fue "Las escuelas son del pueblo / y el pueblo quiere a Dios".[349] No fue una decisión de carácter republicano, sin embargo: el Congreso desempeñó un papel secundario como instancia deliberativa.[350] La ley no se dictó en medio de un gran debate de ideas en el recinto parlamentario, pero sí gracias a una puesta en escena en las calles, neta expresión de la democracia de masas.

El "triunfo" de 1947 dejó como saldo un catolicismo satisfecho pero al mismo tiempo expuesto a dejarse llevar todavía más por el fervor peronista. De carácter pendenciero, festivo y carnavalesco, salpicó al catolicismo, no sin amenazar con desbordes, que sin embargo no fueron del todo bien tolerados en ámbitos católicos. Un ejemplo, entre cientos posibles: cuando en 1948 una editorial católica de corta trayectoria apeló a métodos poco ortodoxos para difundir un libro acerca de una joven mártir, la beata María Goretti en vías de canonización –utilizó pancartas callejeras con la vistosa consigna "fraile y asesino" para promocionarla–, la respuesta escandalosa desatada en las calles provocó en el seno del catolicismo reacciones poco favorables a la estrategia de venta utilizada, que debió sustituirse con otra más discreta.[351] Para los católicos,

dejarse llevar por el fervor callejero del momento, en una ciudad de masas como Buenos Aires, era poco edificante, incluso riesgoso. Sobre el filo de los años cincuenta, en la prédica moralizante de *Criterio* era un lugar común la denuncia contra los guarangos, los "patanes" e incluso las bandas de muchachos en las esquinas –bien retratadas en *El puente*, obra teatral de Carlos Gorostiza–: habían hecho incrementar la delincuencia juvenil, según otra de sus reiteradas lamentaciones de entonces. La expectativa de que la ciudad volviera a ser "otra vez de la gente decente", como escribió *Criterio* en 1950, era reveladora. Las pintadas callejeras, ya fuesen de contenido político o de cualquier otro tipo, también eran objeto de recurrentes quejas, pero no había mucho que hacer al respecto, ya que las transformaciones en la fisonomía de Buenos Aires parecían irreversibles.[352] En esta tónica, no era difícil llegar al punto de poner en cuestión al propio gobierno peronista. Así, la revista de Franceschi se lamentaría de que el gobierno hubiera abandonado por completo la censura moral sobre la radio, que había sido instalada con dureza en 1943, en virtud de preferir la censura política, que se impuso por sí sola, a medida que el régimen peronista se volvía más férreo: estaba claro para Franceschi que el cambio no había sido nada saludable.[353]

Otros motivos que completaban la crítica moralizante de los católicos iban más allá de la política, sin embargo. Así, por ejemplo, la iglesia no dejaría de hacer sentir su voz ante el irrefrenable descenso de las tasas de natalidad: declinaba el número de hijos por familia, en una tendencia que modificaría sustancialmente la composición de los hogares, un terreno en que la iglesia se sentía autorizada a intervenir. Repetidas veces alzó su voz en sucesivas cartas pastorales desde mediados de los años cuarenta, pero no tuvo mayor éxito: el modelo de familia se estaba transformando de manera irreversible, incluso antes de las medidas más osadas que en materia de familia impulsaría Perón (divorcio, reconocimiento de hijos ilegítimos, etc.).[354]

La iglesia tampoco omitió preocuparse por los problemas educativos (más allá, incluso, de la cuestión de la enseñanza religiosa). En especial, se interesó por las consecuencias del aumento de la matrícula escolar en el nivel secundario, que planteó desafíos a la

disciplina escolar, desbordada por el creciente número de alumnos, entre los que se sumaría una importante proporción de mujeres. Los excesos cometidos en las fiestas del día de la primavera y de fin de año de los estudiantes secundarios, de ambos sexos, que la iglesia solía juzgar fuera de control (no faltaban las canciones subidas de tono y los insultos a los profesores más impopulares, además de las señoritas con pantalones que escandalizaban a los mayores), insinuaban lo profundo de los cambios sociales que se estaban produciendo. El creciente desenfado de los estudiantes ponía a prueba los antiguos tabúes. En este contexto, la iglesia católica no tuvo otra opción que salir a difundir manuales y pequeños libros escritos por sacerdotes que trataban desde una perspectiva cristiana los temas más controvertidos, incluidos la salud reproductiva y el sexo: se reconocía que había una demanda por parte de los jóvenes, que querían hablar de estos temas sin tapujos, pero sin embargo el tono moralizante que solía caracterizar al clero en este punto no pudo ser abandonado.[355] En definitiva, la iglesia respondió tan sólo tibiamente a las inquietudes de los jóvenes y sus rebeldías. A la larga, esto llevaría a que algunos de ellos se atrevieran a quejarse a viva voz de la mojigatería imperante en la Acción Católica, tan sólo impulsada por su tradicional fervor militante, pero sin mucha capacidad para dar acogida a las nuevas inquietudes del común de los jóvenes. Según un testimonio que parece reflejar un sentir algo difundido, la rama juvenil de Acción Católica parecía en camino de perder afiliados:

> Habían quedado atrás los centros de la Juventud de Acción Católica (JAC). La última memoria que leí del Consejo Superior decía que había buenos muchachos pero pocos socios que comprendiesen la realidad de su misión y se volcasen a ella con la mística y heroísmo que caracterizaba a la juventud. [...] ¿En qué mundo vivía el Consejo Superior? [...] A mí me hartaron muy rápidamente. Además, las reuniones de los centros eran en general una rutina espantosa, un verdadero opio, horas perdidas en improvisaciones y discusiones estériles. Al fin los mejores desertaban y quedaban los mediocres,

> precisamente los rutinarios que confundían la liturgia con religión, practicantes de un cristianismo de pacotilla. Y a eso le llamaban la participación de los laicos en el apostolado de la iglesia. [...] La iglesia católica había reducido todos los problemas a una moral del sexto mandamiento, justamente el que nosotros habíamos borrado de las tablas, con perdón de Moisés.[356]

Pese a todo, sin embargo, la ACA no pudo evitar flexibilizarse siquiera mínimamente. Admitió la necesidad de cambios en materias en las que su rigidez militante le había impedido hasta allí innovar: por ejemplo, pidió a las autoridades eclesiásticas dispensas especiales para que los católicos pudieran trabajar en día domingo, sin remordimientos en caso de no poder cumplir con sus deberes religiosos. Y aceptó que los católicos asistieran a bailes de carnaval (pero sólo si transcurrían en casas de familia), lo cual significaba un mínimo gesto de renovación, aunque bastante acotado, puesto que los festejos más populares se daban en las calles, donde transitaban vistosos desfiles con carrozas ornamentadas, muy frecuentes en estos años.

Así, nada de esto fue suficiente para *aggiornar* la Acción Católica. Se afianzó como el bastión desde el cual se llevaban a cabo las denuncias más contundentes contra todo aquello que atentara contra los pregonados valores de pureza moral. En Mar del Plata, promovió la formación de una Legión de la Decencia [*sic*], para custodiar la moral en las playas. Era bastante inútil: la irrefrenable masificación del balneario y las nuevas modas horadaban cualquier prédica moralizante. En Buenos Aires, la atención se depositó sobre todo en las revistas de historietas que se difundían ampliamente en las escuelas secundarias y en los kioscos de diarios. Las había muchas importadas, lo cual dio pábulo para que se reflotaran viejos prejuicios, latentes en el catolicismo, hacia la cultura de masas estadounidense, puesto que en los años cincuenta el cómic estaba en pleno apogeo. Contra ello, la ACA impulsó no sólo una feroz denuncia de este tipo de publicación, que tan fácil se prestaba para ser consumida por el público juvenil, sino que además fomentó historietas "sanas", alternativas a las norteameri-

canas: así puede explicarse la buena acogida que tuvo en ámbitos católicos el *Patoruzú* de Dante Quinterno, que incorporó ingredientes criollos e indigenistas.[357] En esta misma tónica, el diario *El Pueblo* lanzó por un tiempo su propia revista de historietas, denominada *Pasiones*.

El cine era otro terreno en el cual la intervención católica, si bien en absoluto novedosa, se toparía con nuevos desafíos. La tradicional calificación moral de cine ya no gravitaba lo suficiente, siquiera en los ámbitos católicos más conservadores: no faltarían en el diario *El Pueblo* los lamentos por la poca atención que sus calificaciones morales solían recibir entre el propio público católico. La situación era tanto más grave, dado el fuerte incremento del público de cine en los años peronistas. Y por añadidura en los años cincuenta se descubrió que ni siquiera bastaría con la calificación moral de las películas tal como se daba en los años treinta para prevenir los excesos juzgados "pornográficos" en las salas de cine, puesto que las funciones se hallaban distribuidas en secciones que incluían "colas" publicitarias, "números vivos" (de presencia obligada en los cines a partir de 1948) y cortos que no siempre eran anunciados con antelación.[358] No todos los ingredientes de cada función pasaban por el cedazo de la calificación moral, motivo por el cual *El Pueblo* se lanzó a presionar insistentemente sobre el gobierno a fin de que tomara medidas por sobre los avisos y los "números vivos", tanto más difíciles de supervisar porque ni siquiera eran anunciados formalmente en el programa. El reclamo no fue del todo bien atendido. Es cierto que la rama juvenil de la ACA lanzó una campaña de "pureza" a fin de prevenir la falta de moralidad en los anuncios publicitarios del cine y logró la adhesión de algunas firmas, como Chiclets Adams y La Vascongada.[359] *El Pueblo* por su parte celebró la medida tomada por la Subsecretaría de Informaciones de la presidencia de restringir la exhibición de "colas" publicitarias en las funciones de cine aptas para todo público.[360] Pero a pesar de los aplausos al gobierno por esta medida, el diario católico no tardaría en descubrir que ninguna disposición sería suficiente para poner freno a la "pornografía" difundida con profusión en todas las expresiones de la cultura de masas, comenzando por la publicidad.[361]

Lo que ocurre entre los católicos y el cine –cada vez más osado a medida que nos adentremos en los años cincuenta– es sintomático de los cambios profundos, incluso subterráneos, que se estaban produciendo en la sociedad argentina en los años peronistas. Porque fue entonces cuando las maneras de comportarse y reaccionar de los católicos militantes frente a aquellos films juzgados revulsivos para la moral se alejaron definitivamente de los modales atildados, incluso victorianos, de los años treinta. Los gestos bravucones no faltarían. Desde los años cuarenta se hicieron notar distintos grupos de jóvenes que acudían a los cines de barrio para provocar incidentes en las proyecciones de películas juzgadas indecentes u otro tipo de espectáculo popular: no faltaron los gritos, las interrupciones y otros actos de violencia. Este tipo de conducta solía ser repudiada en los años treinta, pero años después incluso pasó a ser aplaudida por el diario católico *El Pueblo* que, lejos de condenarla, la apoyaba y la azuzaba en tono militante. Así, en ocasión de unos incidentes que provocó un grupo de jóvenes de la parroquia de Nuestra Señora de las Victorias, escribiría:

> Vaya nuestro aplauso a esos jóvenes de las Victorias que se disponen a salir por sus fueros. Su ejemplo, no lo dudamos, ha de ser seguido por otros buenos soldados de la iglesia. [...] Si en todo se procediera con tanta decisión, los enemigos de la religión verdadera no se atreverían nunca a dar la cara en sus exteriorizaciones desvergonzadas.[362]

Esta misma aceptación de los códigos de la calle ganó incluso la anuencia de *Criterio*, que a comienzos de los años cincuenta no vaciló en aplaudir la actitud de los más aguerridos militantes católicos frente a la película *Bárbara atómica* de Julio Saraceni, que despertó importantes reacciones, reflejadas ampliamente por la gran prensa, cuando se estrenó en Buenos Aires. En un tono asertivo, escribió:

> Ya que de desórdenes se habla, *Criterio* se cree en el deber de expresar que, más grave aún que el de preparar algún petardo con el fin de perturbar un espectáculo, es

> el de desmoralizar a la juventud por el espíritu de lucro, de impudencia y de carencia de discernimiento moral.[363]

Su gesto es tanto más significativo y revelador, puesto que se trata de la revista culta del catolicismo argentino, tradicional tribuna desde la cual el propio Franceschi se había comprometido con una incansable prédica dirigida a sanear y educar las costumbres de la calle, en especial, en Buenos Aires, una ciudad que *Criterio* solía describir carente de toda urbanidad.

Si no provoca el menor escozor en esa revista "faro" es porque este tipo de reacciones han llegado a naturalizarse en buena parte del público católico, y quizá también, en un sentido más amplio, en la sociedad. Estos episodios tenían notorios precedentes que los católicos no podían olvidar. En 1950, nadie se escandalizó tampoco cuando jóvenes católicos reaccionaron con contundencia, incluso con cachiporras, ante el acto organizado por la espiritista Escuela Científica Basilio en el Luna Park. Se ha hecho mucho énfasis en señalar la anuencia de Perón con los espiritistas, y más de un católico militante ha incluido este factor en la genealogía de incidentes que a partir de 1954 desembocarían en la crisis desatada entre Perón y la iglesia. Porque no hay dudas de que el gobierno consintió la celebración del acto, y también la utilización de carteles luminosos, muy llamativos y novedosos, con la provocativa consigna "¡Jesús no es Dios!", ofensiva para los católicos. Estos últimos no sólo denunciaron tales lemas que atentaban contra su credo, sino que además expresaron preocupación por el hecho de que los espiritistas pudieran hacer innumerables actos en el Luna Park, escenario que los católicos sólo con dificultad llegaban a costear... Pero su reacción se salió de cauce. Grupos de jóvenes irrumpieron en el Luna Park con la intención de sabotear el acto, y debieron ser dispersados por la policía; una vez fuera del recinto, se dirigieron a Plaza de Mayo, donde algunos fueron detenidos. Cantaron "Viva Perón" con la sola intención de evitar la represión policial y recibieron la protección que les brindó monseñor Manuel Tato, obispo auxiliar del cardenal Copello, que era asesor de las VOC. En esta ocasión, la Acción Católica tuvo al menos el prurito de deslindar su responsabilidad de lo sucedido. Sin

embargo, *Criterio* no sólo no condenó la conducta de estos jóvenes que se comportaron cual grupos de choque, sino que elogió su valentía. Y en este mismo sentido, incitó a los curas párrocos a lanzar agresivas campañas de pintadas callejeras, como las que hacían los exponentes de la Escuela Científica Basilio.[364]

Eso no quiere decir, por supuesto, que en los años peronistas todo el catolicismo cobrara un aspecto combativo, incluso pendenciero, de la mano de las asociaciones juveniles. El acto celebrado por la JOC en el Luna Park en 1951 –sonora réplica del anterior–, y la reunión de las asociaciones marianas de varones (también juveniles), en el estadio de Racing, en Avellaneda, tenían mucho de eso: contaron con el amparo de una figura como el padre Laburu y se desarrollaron no casualmente en escenarios deportivos. No obstante, la energía juvenil desplegada en este tipo de eventos no fue suficiente para hacer diluir rasgos tradicionales heredados del catolicismo de entreguerras que persistieron todavía mucho más. Por ejemplo, no es de extrañar que Franceschi continuara predicando en *Criterio* contra los concursos de belleza femeninos, que tanto habían crecido en popularidad desde los años cuarenta. Sin embargo, mientras tanto, el gobierno los alentaba, e incluso algunos obispos y arzobispos los acompañaban.[365] Ambas actitudes convivían en el catolicismo de posguerra, no sin fricciones: esto es lo que aquí importa destacar.

La iglesia no dejó de lado sus maneras de antaño. Así, por ejemplo, el nuevo impulso que recibió a comienzos de los años cincuenta el canto gregoriano, de la mano del episcopado, para lo cual fue necesario conformar una nueva comisión de Música Sagrada con atribuciones fiscalizadoras: según se decía, se habían distendido los controles al respecto desde largo tiempo atrás.[366] O bien la celebración de fiestas religiosas que tenían un regusto tradicional, como las coronaciones de imágenes de la Virgen, que se sucedieron en los años cincuenta, incluso con la asistencia de Perón, en ocasiones. Eran ceremonias de gusto barroco en que con todo el protocolo oficial se colocaba sobre la cabeza de la imagen sagrada una corona de ornato rebuscado. Otro ejemplo era el sobrecargado ritual de Semana Santa o Corpus Christi, en que todavía se seguían tradiciones heredadas de la Colonia (así, por ejem-

plo, la también barroca ceremonia de la Reseña que se celebraba en la catedral todos los años). Y aun otro gesto de igual naturaleza: la recepción en la fastuosa carroza presidencial que Perón le brindó a Copello, como cardenal legado, en ocasión del Primer Concilio Plenario argentino en noviembre de 1953, en un gesto que remedaba la recepción del cardenal Pacelli de 1934.

Nada más difícil que intentar conciliar este catolicismo, todavía algo barroco y tradicional en las formas, con el fervor callejero, especialmente el de los jóvenes varones católicos. El Congreso Eucarístico de Rosario en 1950 así lo demuestra: en principio era una fiesta solemne, al igual que en los años treinta. En esa ocasión contó con la visita de un legado pontificio llegado desde Italia, el cardenal Ernesto Ruffini, que tendría por función prestigiar el evento. Sin embargo, la recepción que se le dio estuvo muy alejada de la pompa que se le ofreciera al cardenal Pacelli en su hora: de hecho, fue recibido por las huestes peronistas con indignación. Se le reprochó no haber llegado a tiempo para la celebración del 17 de octubre, realizada días antes de la fiesta religiosa. En verdad, no tenía por qué hacerlo; pero para el caso no importaba: el peronismo se mofaba de esa solemnidad ritualizada, que comenzaba a parecer anacrónica, de la iglesia católica que ingresaba en los años cincuenta. Así, la sensación de que ese gesto era una suerte de desplante opacó la visita oficial, pero de todas formas ello no impidió que Perón y Eva fueran aclamados por el público (católico) en la sesión de clausura del Congreso. Así, hubo más de fiesta peronista que de fiesta religiosa.

Más allá de las ovaciones recibidas en fiestas católicas multitudinarias, incluso solemnes, a las que Perón no dejaba de asistir, sabemos que de todas formas el gobierno predicaría incansablemente la necesidad de un catolicismo sobrio, comprometido con los pobres: un "cristianismo peronista", en los términos de Lila Caimari. Pese a ello, el presidente no podía eludir participar de algunos de los rituales más sobrecargados de la iglesia católica, siquiera por razones protocolares: así, el discurso peronista podía llegar a contradecirse con las prácticas del propio Perón, en ocasiones. Podemos traer a colación distintos gestos que retratan este aspecto. Por ejemplo, su actitud ambivalente ante cualquier iniciativa de consolidar la jerarquía eclesiástica: en nombre del "cristianismo peronista", el gobierno de

Perón dejó a un lado la designación de nuevos obispos o la creación de nuevas diócesis. Ello tenía su razón de ser, pero resultó contraproducente: implicó que se viera frenada, incluso, la creación de diócesis en las provincias más postergadas, que no habían sido incluidas en la oleada de los años treinta y que conservaban estructuras eclesiásticas más precarias. Así, en contradicción con lo que el propio peronismo predicaba, no pudo sortearse la histórica brecha entre las diócesis ricas y las pobres, a pesar de la insistencia con que bregaría por una iglesia identificada con los sectores populares.[367] En este mismo sentido, Perón exaltó a monseñor De Carlo, obispo de Resistencia, como modelo de prelado, pero a la vez le obsequió (nada menos) un pectoral de oro, en una ceremonia que en sí tenía mucho de tradicional. Poco después, para agravar todavía más las contradicciones, De Carlo recibió del papado un título pontificio: el rango de conde romano, honor que el obispo no rechazó en virtud de su compromiso con el "pueblo".[368]

Estas mismas ambivalencias se ven reflejadas en el seno de la Federación de Círculos de Obreros, una de las asociaciones católicas que –bien podría sospecharse– más razones habría tenido para sentirse interpelada por el peronismo. Sin embargo, los círculos tuvieron actitudes encontradas, agravadas por la brecha generacional que separaba la rama juvenil de la de adultos: mientras que la primera tenía diálogo directo con el gobierno, la segunda era tanto más cauta. Las VOC (y así también la JOC, cuyo fundador, Cardijn, se entrevistó más de una vez con el propio Perón, que no desdeñaba acercarse a un líder tan carismático como el sacerdote belga, que en cada visita a la Argentina lograba llenar el Luna Park de jóvenes de ambos sexos) contaron con el apoyo de distintos funcionarios peronistas, comenzando por el gobernador de la provincia de Buenos Aires, Domingo Mercante.[369] Encontraron eco oficial ante sus persistentes reclamos, no siempre bien atendidos hasta entonces, de conformar universidades populares (como la Universidad Popular Grote, fundada por las VOC en 1953, sobre la base de la vieja escuela de artes y oficios de los círculos), ateneos para la formación profesional de los jóvenes y distintas medidas que implicaran un reconocimiento oficial para el trabajo juvenil y sus reivindicaciones.[370]



Perón recibe a la JOC en acto oficial. **Fuente:** *El Pueblo*, 22 de abril de 1948, portada.

En cambio, la sección de adultos de los círculos de obreros se conservaba prudente, al mismo tiempo que se pronunciaba sobre cuestiones más generales que ocupaban la agenda de los debates públicos. Aplaudía, sí, las nacionalizaciones emprendidas por el gobierno, tal como apoyaba los reclamos de Perón por morigerar las huelgas y lograr aumentos en la productividad con una más estricta disciplina fabril (las quejas por ausentismo laboral eran muy frecuentes en los círculos). Acompañó, igualmente, el reclamo oficial por mayor austeridad en el consumo luego de la crisis económica desatada en 1949, fácil de asimilar para los católicos. Pero ello no bastaba para convertir a los círculos en un bastión peronista. Así, no omitieron explicitar su recurrente preocupación por la situación de la clase media y los sectores cuentapropistas en general, desfavorecidos y no muy bien atendidos por el gobierno; se quejaron del poco espacio que dejaba el peronismo para el desarrollo del sindicalismo cristiano (tan sólo hubo margen para formar unas pocas asociaciones cristianas en ámbitos

obreros, cuya misión se restringía a lo religioso: así, por ejemplo la Asociación Católica Ferroviaria, que organizaba misas y bendiciones de altares de la Virgen de Luján en las terminales de tren, un ritual reiterado en los años posteriores a la nacionalización de los ferrocarriles); se preocuparon por el modo en que el gobierno disponía aumentos retroactivos de sueldos para el personal de la salud, que impactaban en los costos del sanatorio que sostenían; reclamaron medidas contundentes del gobierno para frenar la inflación.[371] Además, las celebraciones del Primero de Mayo de los círculos se vieron opacadas por las grandes movilizaciones peronistas y terminaron celebrándose a puertas cerradas, con una misa del trabajador, habitualmente en la iglesia céntrica de La Piedad, o bien en la basílica de Santa Rosa de Lima, con la asidua presencia de monseñor Tato.

Los reclamos contra el deterioro de la calidad de vida de la clase media constituyeron la más persistente y generalizada de las demandas católicas en los años peronistas. También monseñor de Andrea incorporó el tema a su prédica cotidiana desde el púlpito y llegó a denunciar el creciente hostigamiento del gobierno contra ella.[372] Por su parte, el diario *El Pueblo*, de fuertes simpatías peronistas durante los años en que fue director Roberto Bonamino (entre 1946 y 1953) se hizo eco de este mismo reclamo, aunque apostó a imaginar una suerte de eventual reconciliación entre el peronismo y las clases medias que se haría realidad en el seno de la "comunidad organizada".[373] La ACA tuvo una actitud más realista en todos los casos: alentó la creación de grupos parroquiales que nuclearían a sectores amplios de la clase media y los impulsó a conformar cooperativas que dieran respuesta al problema de la inflación, e incluso la escasez, de los bienes de consumo más demandados. Así nacieron las Ligas de Madres y Padres de Familia. Estrechamente vinculadas a la Acción Católica –muchas de sus asambleas se realizaban en sedes de la ACA, con el apoyo de su Secretariado Económico Social, dirigido por Francisco Valsecchi–, tuvieron relativo éxito gracias a la creación de una red de proveedurías. Se conformaron en diversas parroquias de la capital, pero también alcanzaron a la periferia urbana, con vecinos recién llegados a los barrios del Gran Buenos Aires –en

términos más generales: recién llegados a las clases medias en expansión– que buscaban organizarse para dar respuesta a sus problemas, tendían vínculos solidarios e intentaban mostrar cierta aura de respetabilidad, de ahí el tono conservador que suele adjudicárseles a las Ligas, dado que sus miembros custodiaban los valores tradicionales de las familias "decentes".[374] De hecho, para ser admitido en las Ligas era más importante la "dignidad" que suponía el hecho de ser padre o madre de familia, que la confesión religiosa, puesto que no se restringían a los católicos pura y exclusivamente.

Más allá de los desafíos inmediatos que el peronismo supuso para los resabios de aquel catolicismo todavía victoriano, medroso, heredado de los años treinta, la iglesia se vio además exigida por los nuevos tiempos en otros sentidos que iban más allá de la coyuntura política que vivía el país. Ya hacia los años cincuenta se hablaba en ámbitos católicos de la necesidad de una renovación en la iglesia universal. *Criterio* –siempre atenta a las novedades provenientes del catolicismo europeo, en especial francés– no permaneció ajena a los cambios y debatió sobre los temas del momento: la aparición en Francia de los curas obreros;[375] las reformas en las vestiduras sacerdotales, incluso de los tradicionales hábitos de los frailes, que se volverían más sencillas; la tendencia a promover una participación activa del laicado en la liturgia, por medio de la misa dialogada, una novedad de la que ya se hablaba con interés a comienzos de los años cincuenta y que en la Argentina comenzó a practicarse en el seno de las VOC a fines de la década anterior bajo la forma de "coro hablado";[376] la introducción de la misa en lengua vulgar y de cara al pueblo, que el papa Pío XII comenzó a autorizar a título de ensayo en 1951.[377] Mientras tanto, en los Estados Unidos se hacían las primeras pruebas para la transmisión de la misa por televisión, toda una novedad para la iglesia católica más tradicionalista: de hecho, las desconfianzas al respecto no faltaron en el catolicismo argentino.[378] El papa por su parte también se *aggiornaba* en sus gestos y dichos: hablaba por radio con soltura dirigiéndose a interlocutores de lo más variados, sobre temas de interés general, desde el deporte hasta los desarrollos más modernos de la medicina e incluso el psicoanálisis.[379] En el catolicismo

argentino, todos estos cambios repercutían también, aunque de manera menos estridente. Así, se abandonaba un luto al estilo mediterráneo, tan estricto como en *La casa de Bernarda Alba*; se dejaban atrás las mantillas en el culto; se simplificaban los ritos de pasaje, incluida la primera comunión, para la cual ahora se recomendaba vestir con sencillez, sin los aparatosos trajes de antaño. Una revista como *Para Ti*, que no puede calificarse como falta de ortodoxia, llamó la atención sobre estos y otros cambios que se estaban dando en la sensibilidad.[380]

La posguerra, por otra parte, reactivó en todos lados el espíritu misionero. En la Argentina este se vio intensificado por la mejor integración del territorio, favorecida desde los años treinta en adelante por la gradual expansión de la red vial y del transporte automotor en general. El sacerdote misionero Amílcar Merlo, que encontrábamos en los años treinta mientras viajaba en sulky, ya en tiempos peronistas se desplazaría en camión, auto, jeep o camioneta y sólo en territorios muy agrestes, incluso desérticos, viajaba aún a lomo de mula; su principal preocupación era ahora contar con suficientes reservas de combustible para sus viajes tierra adentro. Eso le permitió agilizar las visitas, y así su presencia abarcó un mayor número de poblados cada vez. Las provincias de La Rioja, San Juan y Catamarca (las que más frecuentaba) resultaron favorecidas gracias a su mejor integración y comunicación con los grandes centros urbanos, a tal punto que un obispo de provincias, monseñor Froilán Ferreira Reinafé, de La Rioja, le escribiría acerca de los progresos de la iglesia local que la nueva coyuntura le deparaba.[381]

El espíritu misionero de posguerra puso en marcha, también, la experiencia conocida en su momento con el nombre de *Ven y vé*, una iniciativa de los sacerdotes del Verbo Divino surgida a fines de los años cuarenta, que remedaba a su manera el Tren Sanitario de Ramón Carrillo. Consistía en un nuevo servicio religioso plenamente motorizado con el propósito de acercar a los pueblos del interior el "buen" cine, la radio, la música popular, las publicaciones católicas y la palabra sacerdotal. Una capilla rodante que recorría el país de pueblo en pueblo: la camioneta equipada para tal fin –una típica Volkswagen de posguerra– se presentaba en cada

localidad y procuraba atraer a la gente gracias a un sistema de altoparlantes que propalaba música popular. Una vez reunido un corro de curiosos, se difundía la invitación para asistir a una serie de conferencias y funciones de cine de pueblo.[382] El camión-capilla recorrió así buena parte del país. Otro ejemplo de este mismo espíritu misionero que recorrería las provincias: en Santa Fe, el santuario de Guadalupe solía ser tradicional nodo de peregrinaciones en la región, al que acudían visitantes de todo el litoral. En 1953, sin embargo, se invirtió la fórmula y, en lugar de esperar pacientemente la llegada de los peregrinos, la imagen de la virgen se hizo misionera y salió a recorrer los pueblos más recónditos de la provincia.[383] A su vez, nuevos ingredientes se sumaron para dar colorido a la misión religiosa popular. Así, la dramatización de las fiestas religiosas se repitió en diversos escenarios, tanto urbanos como pueblerinos: los Reyes Magos se celebrarían con desfiles de dromedarios en pleno centro de Buenos Aires, mientras que otras localidades optaban por instalar un tablado en la plaza central; allí se presentaban quienes disfrazados de reyes repartían regalos a los niños; Navidad se celebraba, al modo de las pastorelas, con retablos teatralizados –en Buenos Aires, no faltarían los de dimensiones monumentales– o bien con pesebres vivientes, que en zonas rurales podían incluir ovejas y otros animales de campo.[384]

Muchas cosas estaban cambiando, pues, en el catolicismo argentino de posguerra, incluso en los muy tempranos años cincuenta; esos cambios no se reducían a los clivajes que traería consigo el posicionamiento a favor o en contra de Perón. Los tiempos de posguerra implicaron desafíos de todo tipo, subterráneos tal vez, más imperceptibles a simple vista, pero no por ello menos importantes. No causará sorpresa que recurramos una vez más a Franceschi para sondear las dimensiones de los cambios que se estaban sucediendo en el catolicismo y la sociedad argentinas.

En 1953, en una conferencia muy promocionada desde las páginas de *Criterio* –que, por cierto, lograría hacer aumentar sus suscriptores pese a las enormes dificultades que atravesaron todas las publicaciones periódicas en esos años–, Franceschi se refirió a lo que consideraba el tema de debate más importante para el catolicismo de la hora: "¿La iglesia se moderniza? Sacerdotes obreros;

religiosas sin hábito; misas vespertinas; modificación de los ayunos... ¿Qué hay en el fondo de todo esto?".[385] Nuevamente Franceschi demostraba un gran olfato para adelantarse a sus tiempos, puesto que no condenaría ninguna de las novedades sobre las que habló, sino que por el contrario reconoció su legitimidad: admitió que las religiosas podían abandonar los viejos hábitos, así también aplaudió la actitud de los curas obreros que se alejaban del estilo de vida burgués e iban a misionar a los cordones industriales de París. La iglesia debía acomodar la doctrina a los tiempos en los que le tocaba vivir, recalcó; esto no significaba admitir cambios de doctrina –el divorcio, por ejemplo, era inconcebible– pero sí que la iglesia debía dar respuestas a los cambios que se estaban produciendo en el perfil de la familia y de la sociedad en general. Cabe imaginar por qué tamaña plasticidad no fue del todo bien recibida, al menos en ciertos ámbitos católicos. Y cuando poco después, en otra conferencia, Franceschi se mostró favorable a reconocer la legitimidad del estado de Israel, recientemente establecido, las maledicencias no se silenciaron, e incluso el orador retrucó las enconadas reacciones de "ciertos" católicos acusándolos de "seudocristianos" por su falta de tolerancia y tacto.[386]

Pero no obstante estos gestos que podríamos interpretar como de cierto *aggiornamento*, *Criterio* se mantuvo todavía aferrada, en vida de Franceschi, a la matriz europeizante, incluso francófila, que la caracterizó desde 1932. La buena acogida que se le dio en la revista católica al Premio Nobel de Literatura recibido por François Mauriac en 1952 así lo demuestra: en cierta manera venía a "redimir", según Franceschi, a las letras francesas, dado que no mucho tiempo atrás se había premiado a su muy denostado André Gide –sin tapujos llegó a decir que ese autor le daba "repugnancia"–.[387] También es digno de destacar el amplio espacio que *Criterio* destinó a la recepción del existencialismo francés, no exenta de críticas a sus principales exponentes –Jean-Paul Sartre, Albert Camus– a quienes acusaría de anticristianos, de ahí la preferencia por Gabriel Marcel, cuya visita a la Argentina en 1951 recibió amplia cobertura de *Criterio*. Incluso en sus últimos años –falleció en 1957– Franceschi no se privaría de viajar a menudo por la Europa de posguerra, y lo mismo haría monseñor de Andrea.

Mientras tanto, sin embargo, comenzaban a hacerse sentir nuevos aires que amenazarían con debilitar tan fuerte matriz europeizante. Así, la sucesión de congresos católicos panamericanos que se repitieron luego de 1945 (de enseñanza religiosa, de la Acción Católica, de la JOC, afiliada a su vez a la organización interamericana de juventudes jocistas, etc.), ayudó a tender vínculos entre el catolicismo argentino y el latinoamericano: era toda una novedad. Mientras tanto, *El Pueblo* se encargaría de distribuir la revista católica *Latinoamérica*, editada en México, que reflejaría el movimiento católico de cada país del continente. El peronismo debió de tener algún papel en todo esto, aunque sólo fuera tangencial, puesto que no en vano alentó la celebración de la fiesta de Santa Rosa de Lima, en la cual Perón rara vez se ausentaría: considerada tradicionalmente la patrona de las independencia americana, fue más tarde celebrada también como patrona de la "independencia económica".[388] Todo ello resultaba desafiante, incluso provocador, para *Criterio*. Así, un artículo de Octavio Derisi, asiduo colaborador, mostró los límites a los que estaba dispuesta a llegar la revista en los tempranos años cincuenta: ese exponente del neotomismo rechazó la idea de una "identidad latinoamericana" en el catolicismo del continente, así como en su cultura y su desarrollo intelectual y filosófico, dada su fuerte raigambre europea, según argüía. La actitud de Derisi daba la pauta de los debates y los desafíos que vendrían.[389] Los primeros años cincuenta, que trajeron consigo la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), anunciaban hondos cambios, aunque todavía incipientes, para el catolicismo argentino, en especial el más culto, todavía europeizante.

Sin embargo, en un terreno diferente, aquel que atañe de un modo u otro al catolicismo de perfil más popular, la gran novedad de esta nueva modernización que alcanza a los años peronistas fue cierta tendencia a la norteamericanización de los consumos católicos, bien podría decirse, tal como se advierte en editoriales, revistas, discos de música sacra e incluso la producción y venta masiva de vistosos crucifijos fosforescentes, que no faltarían en la cada vez más variada oferta de *merchandising* cristiano de los años cincuenta, a riesgo de recaer en el *kitsch*. Figuras de peso en el clero

católico de los Estados Unidos como Fulton Sheen o Richard Pattee, que tuvieron destacada presencia propagandista en la escena mediática, incluida la televisión, gozaron de amplia difusión en la cultura católica argentina de los años cuarenta en adelante –los vínculos se prepararon desde los tiempos de la Segunda Guerra Mundial–, ya fuese mediante la traducción de sus obras o de la amplia difusión de sus colaboraciones en la prensa católica. Para los primeros años cincuenta, circulaban en la Argentina revistas católicas de origen norteamericano (se destaca así el *Catholic Digest*, *magazine* ágil y moderno del que existía una edición en español) e incluso se distribuían traducciones de libros católicos estadounidenses a través de una subsidiaria local, la Editorial Plantín, que publicaba títulos de interés general, no necesariamente literatura piadosa, sino más bien destinada a un público amplio, en especial juvenil. (En realidad, todas las editoriales católicas apostaron por los jóvenes, a medida que crecía la matrícula de la educación secundaria. La editorial Difusión y la revista *Criterio*, entre otras, crearon colecciones juveniles que abarcaban títulos de las más variadas temáticas, incluida la literatura fantástica y de entretenimiento, muy a tono con la época.)

Así, en muchos sentidos el catolicismo procuró mostrarse dinámico, pero al precio de perder terreno en la radio (los principales oradores radiofónicos católicos de los años treinta desaparecieron uno a uno de sus tradicionales espacios tanto por razones políticas como comerciales), al mismo tiempo que se debilitaba su influencia en relación con el cine. Cada vez más alejada de las expresiones culturales más populares, la iglesia no tardará en denunciar el hedonismo imperante en la cultura de masas y la sociedad de su tiempo, y quedará expuesta a ser atacada por una cierta carencia de sensibilidad por la cultura popular. No eran críticas novedosas; sin embargo, estos argumentos, como muchos otros, se politizarían a la luz del conflicto que no tardaría en desatarse entre el gobierno peronista y la iglesia católica.

9. Factor de poder en tiempos de *aggiornamento*

Desde mediados de los años cincuenta hasta 1962 –año en que se dio inicio al Concilio Vaticano II–, el catolicismo argentino pasó por sucesivas vicisitudes y transformaciones, en un contexto de cambios a escala internacional, en pleno auge del estado de bienestar en Occidente. En el ámbito regional, el catolicismo también se transformó, puesto que vivió el impulso que implicaría la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955, a instancias de Pío XII, que daría por saldo una relación cada vez más estrecha entre los episcopados latinoamericanos, más conscientes de tener en común problemas que afectaban a sus iglesias, sus feligresías y, por extensión, también sus sociedades. No menos significativa es, por último, en el orden nacional, la coyuntura social y política que involucró a la iglesia en las sucesivas crisis políticas e institucionales, jalonadas por golpes militares y democracias de escasa legitimidad, que dejaban poco espacio para la participación ciudadana.

En este contexto, la iglesia asumió un papel ambivalente: se desempeñó como un factor de poder en un escenario que lo impulsaba a comportarse como un actor corporativo y burocrático, y entretanto debió idear estrategias para acoger y preservar en su seno a un laicado inquieto y activo, que presionaba por desbordar el marco de las jerarquías eclesiásticas. A veces esta ambivalencia desembocaba en tensiones difíciles de resolver, como se advirtió en los tramos finales del conflicto entre Perón y la iglesia, cuando la jerarquía eclesiástica se mostró incapaz de domeñar a las propias filas católicas; otras, en cambio, llevarían a que el episcopado aceptara la introducción de reformas a tono con los tiempos conciliares que se avecinaban, y que se podían

ya presentir desde mediados de la década de 1950. Fue necesario, pues, maniobrar con destreza en un escenario complejo, dentro y fuera de la iglesia católica. Esta se desempeñó como un verdadero factor de poder, y al mismo tiempo tuvo ímpetu suficiente para acompañar a los jóvenes católicos a comenzar a misionar en las villas miseria. Si bien difíciles de conciliar, ambas facetas convivieron en ese período.

EN LA TRAMA DEL PODER

El conflicto que desembocaría en la caída de Perón ha despertado todo tipo de interpretaciones. Algunas hacen foco sobre el modo en que las ventajas adquiridas en 1946 por la iglesia –legalización de la enseñanza religiosa, mayor presupuesto eclesiástico– le impidieron permanecer al margen de la creciente conflictividad política, desatada en especial en la segunda presidencia de Perón. Otras, en cambio, sostienen que las ventajas obtenidas no fueron suficientes para garantizar la armonía entre iglesia y estado, de allí que no tardaran en surgir larvadas disputas, en especial, en materias delicadas que asistían a transformaciones ya iniciadas en la sociedad argentina anterior a 1945: así, los cambios en la familia, las prácticas de consumo o el tiempo de ocio de amplios sectores sociales, entre otras. En este contexto, tanto el gobierno como la iglesia presionaron sobre la sociedad, ya fuese para peronizarla o catolizarla, sin medias tintas.[390]

No obstante eso, sendos esfuerzos en pos de dichas opciones casi absolutas se topaban con una sociedad cada día más distraída. Las transformaciones sociales ocurridas a lo largo de los años peronistas tuvieron aquí mucho que ver. La ampliación de las clases medias permitió que más gente accediera a un abanico creciente de posibilidades de consumo. Suavemente comenzaba a introducirse el televisor junto con otros electrodomésticos que hacían más confortable la vida. Una sociedad que se asentaba y se aburguesaba –la familia obrera emulaba los modelos tradicionales de la clase media– resultaría más difícil de movilizar. Tanto es así que

para 1954 Perón tuvo la necesidad de recurrir a gestos amenazadores, incluso violentos, en procura de sacudir a sus huestes de la indolencia en que habían parecido caer: llegó al punto de hacer duras acusaciones contra el catolicismo.

No en vano la iglesia católica ha sido considerada un actor decisivo en el proceso que condujo a la caída de Perón. Pero a mediados de 1954 nada permitía predecir la tormenta que no tardaría en avecinarse entre el catolicismo y el peronismo. El 31 de mayo de ese mismo año se realizó un desfile en honor del papa Pío X, que circuló desde el cruce de Avenida de Mayo y 9 de Julio –sitio habitual de las manifestaciones peronistas– hasta Plaza de Mayo, con gran número de asistentes y curiosos, sin generar roces con el gobierno. Lo mismo cabe decir de la celebración del Corpus de 1954: como todos los años, la Municipalidad colaboró en la preparación del acto, prestó los altoparlantes y permitió que se colgaran en las calles gallardetes con las banderas nacionales y pontificias. (Se insinúa de este modo que es necesario dejar a un lado las interpretaciones teleológicas en la relación entre catolicismo y peronismo –sin duda, las más–, a fin de proponer una lectura que deje a un lado contrastes inevitables entre los dos polos.)[391]

Pero en noviembre de 1954, en un exaltado discurso pronunciado en la CGT, Perón denunció la "infiltración" católica en los sindicatos. Meses antes había denunciado la "infiltración" comunista, denuncia que, paradójicamente, había tenido buena recepción en ámbitos católicos –en especial, en los círculos de obreros–: jamás habrían imaginado que el gobierno se volcaría en su contra alguna vez.[392] Días más tarde, en reunión de ministros, Perón hiló fino con sus acusaciones: dio nombres, tanto entre el episcopado como entre el clero y el laicado de base, a la vez que intentó minimizar, dentro de lo posible, la gravedad de la amenaza que representaban los católicos. La CGT, sin embargo, recogió el guante, y lo mismo cabe decir de buena parte de la prensa que estaba bajo su estrecho control que, sin tardanza, dio inicio a una furibunda campaña de ribetes anticlericales en la que fustigaría con dureza a la iglesia católica. Todas las publicaciones peronistas no tardaron en hacerse eco del problema (la más virulenta, tal vez, fue *La Época*, de Ricardo Colom) y reclamaron al gobierno las

más duras sanciones para los sacerdotes "descarriados". La jerarquía eclesiástica reaccionó con gestos de buena voluntad, al extremo de que no omitió solicitar al gobierno que definiera los cargos contra los sacerdotes incriminados.[393] Por un momento, la reconciliación pareció posible. En esta tónica, durante un acto en el Luna Park organizado por la CGT a fines de noviembre, Perón afirmó que "no tenemos nada de qué preocuparnos. No creo que vaya a ocurrir nada más, y en caso de que ocurra, tenemos el poder para terminar con esto. Así que vayan tranquilos a casa y no piensen más en esto", con la confianza de que el roce con la iglesia no pasaría a mayores.[394]

Las cosas no resultaron tan sencillas. El año 1954, centenario de la consagración del dogma de la Inmaculada Concepción, fue testigo de un sinnúmero de movilizaciones católicas en la vía pública. Ese mismo mes de noviembre en que Perón fustigó con dureza el catolicismo infiltrado dieron comienzo las celebraciones por el Año Mariano, para lo cual se llevó adelante una Gran Misión que puso en marcha diferentes actos religiosos a lo largo de Buenos Aires. El acto culminante fue la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre, en Plaza de Mayo. La movilización tomó por sorpresa no sólo al gobierno –que esperaba que no fuera más que una fiesta rutinaria y opaca, como ocurría muchas veces—, sino también a los propios católicos: *El Pueblo* subrayó que la plaza se vio desbordada, a pesar de la escasa preparación y difusión previas. Las multitudes de la fiesta de la Inmaculada de 1954 preservaron la disciplina propia de las más tradicionales movilizaciones católicas; monseñor Manuel Tato, el carismático obispo auxiliar de Santiago Copello, dirigió las filas a través de los altoparlantes (que no fueron prohibidos) y no tuvo dificultades para evitar que se produjeran incidentes. En líneas generales, los católicos se mantuvieron apegados a los códigos de buena conducta inculcados por las jerarquías. (No siempre lo hacían con tanta docilidad, sin embargo: en Tucumán, según estudió Lucía Santos Lepera, las autoridades eclesiásticas se vieron obligadas a sancionar a dos curas párrocos que se habían radicalizado, ya fuese en un sentido peronista o antiperonista, y sus feligresías no fueron fáciles de controlar a su vez,

puesto que tomaron partido, haciendo caso omiso del propio arzobispo, que predicaba la prudencia y moderación por parte de clero y fieles.)[395]

Esa Inmaculada Concepción dejó sus secuelas. El gobierno tomó medidas restrictivas sobre las movilizaciones de ahí en más, decisión que poco ayudó a descomprimir un conflicto cuyo desenlace estaba lejos de ser previsible. Al diario católico *El Pueblo* no le fue mejor. Luego de publicar en primera plana una foto de la "impresionante multitud" del 8 de diciembre, comenzó a sufrir un creciente hostigamiento por parte del gobierno. En este contexto, interpretó con resignación la supresión de la Dirección General de Enseñanza Religiosa como una cuestión puramente administrativa: ya en la mira del gobierno, no habría podido decir otra cosa sin despertar suspicacias.

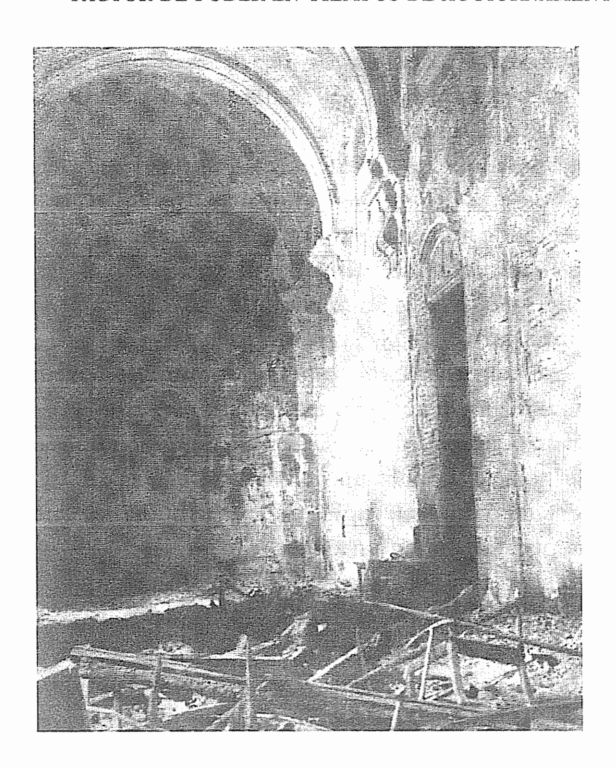
Las jerarquías de la iglesia, mientras tanto, reaccionaron y se lanzaron a la publicación y difusión de sucesivas cartas dirigidas al gobierno, en primer lugar, pero también a los fieles y a la sociedad argentina en general, que fueron leídas en las iglesias y publicadas en diferentes medios de comunicación –lo poco que quedaba de prensa antiperonista–. (En medio del conflicto, la iglesia tuvo vedada la mayor parte de sus tradicionales espacios en la prensa y la radio argentinas –tan sólo la revista *Criterio* continuó publicándose normalmente en 1955– pero encontró, por contrapartida, un fuerte eco en la prensa extranjera; en especial, la estadounidense, escandalizada y preocupada por el proceso que vivía la Argentina en los últimos meses del gobierno de Perón. Importantes diarios estadounidenses siguieron día a día el conflicto, y lo mismo hizo la prensa española, tanto la franquista como la católica.) El episcopado se abroqueló en defensa de sus derechos lesionados; denunció la "persecución" religiosa, la prohibición de actos públicos y la censura sobre los espacios radiales, a la vez que defendió las escuelas católicas hostigadas y elevó incesantes ruegos por la concordia entre las autoridades civiles y religiosas. Entre los meses de enero y julio de 1955 se sucedieron cuatro cartas al gobierno, y una más que insistía a la ACA y al laicado en general en la necesidad de mantenerse sujetos a las autoridades eclesiásticas; esto era revelador de que en cierto modo se estaban escapando de su con-

trol. Entre bastidores, no faltaron las entrevistas entre los dos cardenales argentinos, Santiago Copello y Antonio Caggiano, e incluso el nuncio, junto con Perón.

La quema de las iglesias del 16 de junio fue tal vez uno de los episodios más indescifrables de la historia argentina. En una sola noche fue incendiada más de una docena de templos que, más allá de su significación religiosa, componían un valioso patrimonio arquitectónico, artístico y archivístico: resultaron más dañados los de mayor valor histórico y cultural de Buenos Aires, situados en el radio céntrico de la ciudad. Ese mismo día, un fallido bombardeo opositor había intentado arrasar con la casa de gobierno y con el presidente Juan Domingo Perón, y había dejado cientos de muertos y heridos. La represalia no fue un incendio aislado ni un desborde ocasional; por sus dimensiones, su sincronización y sus implicancias, rápidamente causó impacto en los principales diarios del mundo.

La búsqueda de una explicación ha estado siempre entrelazada con la de sus responsables. Es difícil separar ambos planos. Al primero que se apuntó fue, naturalmente, al propio Perón. No es posible demostrar que el presidente haya encendido la mecha, pero sí tal vez que tuvo con la iglesia una conducta errática, oscilante entre la sumisión filial y la provocación, ambas sobreactuadas. La iglesia, por su parte, fue también fluctuante y se enfrentó a sus propias contradicciones. Estar cerca del poder trae enormes beneficios, pero también puede tener altos costos. La jerarquía eclesiástica se veía presionada por la necesidad de adaptarse a los cambios de una sociedad en plena modernización. Vaciló entre seguir el ritmo de los nuevos tiempos o resistirse a ellos, y esa indecisión condicionó su actitud ante el peronismo.

Pero quizá la mejor explicación haya que buscarla por fuera de ambos polos y de sus respectivas responsabilidades, personales o colectivas. La sociedad argentina convivió con una intensa polarización política entre 1945 y 1946, cuando Perón ganó las elecciones presidenciales. En la primera mitad de la década de 1950, la polarización había alcanzado ribetes violentos, como quedó en evidencia con el incendio del Jockey Club y diferentes casas asociadas a los partidos políticos opositores.[396] A esas llamas se sumaban turbios



La iglesia de San Francisco, Buenos Aires, fue quizás una de las más dañadas por las llamas. Entre las pérdidas se incluyeron piezas de los siglos XVII y XVIII talladas en madera por los guaraníes, grandes lienzos también de la época colonial y el órgano francés traído en la *belle époque*. **Fuente**: *El llanto de las ruinas... La historia, el arte y la religión ultrajados en los templos de Buenos Aires. 16-17 de junio de 1955*, Buenos Aires, Librería Don Bosco, 1955.

incidentes, como la quema de la bandera argentina que habría ocurrido en el Corpus Christi de 1955. La noche del 16 de junio, el fuego no sólo produjo daños de enormes costos políticos sino, más grave aún, rasgó el velo de la soledad política de un Perón sin reflejos: no los tuvo para evitar el bombardeo del mediodía ni para detener la destrucción de los templos por la noche. Perón no se regodeó de las llamas cual un nuevo Nerón ante el incendio de Roma. En cambio, el fuego lo encontró impotente, en las antípodas de la imagen heroica del 17 de octubre de 1945.

Y cuando intentó paliar las consecuencias de la destrucción, no sirvió de nada: las instituciones católicas rechazaron sus dádivas. La decisión de ofrecer cuantiosas sumas destinadas a la reconstrucción de las iglesias incendiadas –en paralelo con la invocación a la concordia que en nombre de "todos los argentinos" lanzó Perón entre los meses de julio y agosto, procuraba dejar neutralizada a la jerarquía eclesiástica– fue infructuosa. Por estas y otras razones, Franceschi destacó desde las páginas de *Criterio* la "dignidad" con la que se comportó la iglesia frente a la persecución, al mismo tiempo que se lamentó de que mucha gente hubiera permanecido indiferente ante los templos incendiados: esas personas no dejaron de asistir al cine al día siguiente –observó–, aunque admitió que otras sí se acercaron, aunque sólo fuere por la curiosidad de ver el espectáculo de los templos en ruinas.[397] Señaló además que las cenizas podrían tener un efecto purificador: de ellas podría llegar a renacer una iglesia redimida de su excesiva mundanización, puesto que "no se puede ir al cielo en *sleeping* [*v. g.*: coche-cama]", sentenció, con una de sus frases favoritas, en abierta crítica a las comodidades burguesas de las que disfrutaban sin tapujos muchos católicos que, distraídos seguramente con tantas novedades en materia de ocio y consumo, poco habrían hecho en los años de Perón por evitar que los templos quedaran despoblados.

Las críticas de Franceschi al comportamiento de los laicos encubrían un problema más grave aún, que poco ayudaba a la convivencia política en los últimos meses del gobierno de Perón, por demás caóticos: mientras las más altas autoridades eclesiásticas todavía apostaban por apelar a gestos de concordia con el gobierno, el laicado se desmadraba cada vez más. A pesar de que Copello bregaba por la paz social, en una prédica que valía también para los propios católicos, la Acción Católica no vaciló en movilizarse por las calles en ocasión del 9 de julio. Al encontrar casi todas las iglesias cerradas a su paso, sus militantes se dedicaron a entonar cánticos antiperonistas por las avenidas céntricas, hecho muy mal recibido, como era de esperar, por la prensa gubernamental, que acusó a la iglesia de romper "la tregua" tácita que siguió al 16 de junio; en realidad, no se trataba de una tregua, sino de la plena vigencia del estado de sitio. Y así sucesiva-

mente: en los meses que mediaron entre junio y septiembre de 1955 no faltaron incidentes callejeros provocados por los católicos.[398] No es casual que en este contexto Franceschi escribiera, con todo el peso de su pluma, que estos grupos no representaban a la iglesia:

> Ha habido, preciso es reconocerlo, algunas actividades vocingleras y ruidosas, de católicos; pero ellas, que son fruto de la ingenuidad, de la precipitación, de los pocos años y del escaso criterio de sus autores, no representan el auténtico pensamiento de la iglesia ni de la Jerarquía católica. Ni son estos procedimientos católicos, que no admiten el grito provocador ni la altivez desafiante, sino la plegaria, la afirmación serena de la fe, y cuando llega el caso, el martirio.[399]

Entre los muchos que pudieron sentirse aludidos se encontraba Florencio Arnaudo, joven universitario de Acción Católica que escribió unas muy difundidas memorias de 1955. Arnaudo pasó de la simpatía que en diciembre de 1954 le despertó el hecho de que el diario *El Pueblo* "se jugara" [*sic*] cuando publicó la foto de la movilización de la Inmaculada Concepción, al febril entusiasmo por redactar, editar y distribuir panfletos de propaganda antiperonista, en que sin prurito alguno se calificaba a Perón de canalla, traidor, incendiario, corrupto, etc. Así, Arnaudo pronto quedó expuesto al riesgo de la persecución policial. Los panfletos, por lo general mimeografiados, se mofaban de Perón en registros y géneros de lo más populares –coplas, tonadas, canciones, tangos y consignas– y reflejaban hasta qué punto el humor prevaleciente en la sociedad había verificado un gran vuelco. Arnaudo terminaría por radicalizarse todavía más, puesto que sobre el filo del mes de septiembre, cuando aguardaba con ansias el ya previsible levantamiento militar, se mostró dispuesto a organizar un movimiento armado, en apoyo al golpe, que creía inminente:

> Ya no era cuestión de ser belicoso o pacifista, católico o ateo, oligarca u obrerista, *contrera* viejo o ex peronista,

> liberal o nacionalista. [...] Había un hecho innegable: Perón [...] se había convertido en un déspota. [...] Había que terminar con él o él terminaba con el país.[400]

Los gestos conciliadores del cardenal Copello para con el gobierno no fueron bien recibidos por militantes católicos como Arnaudo que habían llegado a hacer suya esa cultura política que –a imagen y semejanza de los peronistas más radicalizados– era capaz de admitir la violencia en su seno: su actitud se parecía, de hecho, a las bravuconadas que eran habituales en el peronismo. Católicos militantes juzgaron que Copello era en efecto demasiado condescendiente con Perón, casi un "traidor", al punto de que casi ni aparecía en persona durante las movilizaciones callejeras, sino que lo hacía su auxiliar, monseñor Tato. El Corpus Christi de 1955 condensó a la perfección todo ello: una modesta procesión preparada sin ninguna campaña publicitaria previa se convirtió en el caldo de cultivo que llevaría a la caída de Perón. La prohibición oficial de realizar la procesión en la calle hizo, cual boomerang, que resultara mucho más significativa de lo que sin duda habría sido en circunstancias más "normales". Pero no había ya nada que resultara normal en 1955: cuando los ánimos están caldeados, hasta lo más nimio se satura de significación.

Ahora bien, mientras que monseñores Tato y Novoa terminaban en el exilio y otros tantos sacerdotes pasaban una o más noches en prisión, las más altas jerarquías continuaron apostando por la conciliación. Así, pues, la distancia que separa a Franceschi de Arnaudo –para sólo mencionar dos nombres– resulta reveladora de la brecha que se estaba produciendo entre la jerarquía eclesiástica y el laicado, este último cada vez más difícil de domeñar por parte de los obispos. El hecho de que los obispos se decidieran por distintas estrategias para alcanzar la concordia con las autoridades civiles, incluso hasta último momento, agravó la sensación de que se estaba produciendo un divorcio entre la iglesia jerárquica y las propias filas católicas, que se movían independientemente, con "indisciplina, espontaneidad e imprudencia", "aun cuando lo hacían en un sentido cristiano", según advirtió *Criterio*.[401] El peronis-

mo había subvertido los tradicionales códigos de deferencia hacia la autoridad, y el catolicismo no era una excepción.

Así, la caída de Perón en septiembre no fue suficiente para calmar las aguas y acortar la distancia que separaba a ambos polos dentro de la institución eclesiástica. Por el contrario, la brecha continuó ahondándose. Se ensanchó con la Revolución Libertadora, que la iglesia salió a legitimar en sucesivas cartas pastorales, aunque no tardó en volverse evidente que los apoyos con los que había contado el gobierno militar en septiembre de 1955 se erosionaban rápidamente. En nombre de la necesidad de concordia y de pacificación nacional, la iglesia quedó apegada a un gobierno que se volvió de lo más impopular. Es reveladora en este punto la respuesta eclesiástica al levantamiento de Juan José Valle en 1956, verdadera sublevación peronista en épocas de la más cerril proscripción. El pedido del episcopado de morigerar la respuesta represiva por parte del gobierno apenas tuvo consenso dentro del clero. Nada más elocuente al respecto que la reacción de *Criterio*, que aplaudió la rápida respuesta del gobierno militar pero no dejó de advertir el riesgo a que con ello quedaba expuesta la propia iglesia, a pesar de que –afirmó– nunca apeló a las armas, siquiera en ocasión de la Revolución Libertadora, que definió como un movimiento estrictamente militar.[402] El episcopado, además, se vio obligado a llamar al orden cuando comenzaron a circular rumores, e incluso avisos en los diarios, de que en algunas parroquias se celebrarían misas y funerales por Eva Perón y por los caídos de junio de 1956. La respuesta no se hizo esperar: con todo el peso de su autoridad, el cardenal Caggiano les salió al paso.[403] El peronismo, proscripto y cada vez más añorado, se traducía en gestos de iconoclasia que suponían un desafío a las autoridades establecidas, entre ellas, las religiosas. No se podía ignorar que para los peronistas la iglesia era considerada culpable o, en el mejor de los casos, cómplice de la caída del líder, lo cual entrañaba el riesgo de ahondar más la brecha entre las bases y las jerarquías católicas.

Las intervenciones públicas del episcopado a través de sucesivas cartas pastorales de amplia circulación no contribuyeron a modificar la imagen de una iglesia cercana al poder sobre el que trataba de influir con una serie de reclamos en torno de variadas temá-

ticas. En plena era de creación de las universidades privadas y católicas, que tanta oposición despertarían, la libertad de enseñanza tuvo un papel de primera importancia en esa agenda, si bien la iglesia se encargaría de recalcar que no pedía privilegio alguno frente al gobierno, sino simplemente el reconocimiento de sus legítimos derechos. Otros ítems que ocuparon un lugar importante en sus reclamos fueron la libertad sindical y el reconocimiento de los derechos sociales heredados de la época de Perón, pero en un contexto de armonía de clases; casi como una letanía la iglesia predicaría la necesidad de "unión de todos los argentinos".[404] A fines de 1957, se volvía sin embargo una invocación en solitario, que llegaba en un mal momento, puesto que el gobierno de Aramburu salió jaqueado por el revés que implicó el fuerte porcentaje de votos en blanco, de clara adscripción peronista, en la elección constituyente de ese año. Ello habló de la dilución de los consensos que habían servido de base a la Revolución Libertadora y preparó el terreno a la salida electoral que terminaría franqueándole la presidencia a Arturo Frondizi.

En el tránsito del gobierno militar a la democracia, la iglesia se comportó como un factor de poder que, de manera idéntica a otros –*v. g.:* sindicatos, fuerzas armadas– que operaban en el marco de una democracia institucionalmente tan poco sólida como la de Frondizi, no vaciló en hacer valer sus demandas y reclamos corporativos. No hay muchas diferencias en este aspecto entre los años de la Revolución Libertadora y los que siguieron con Frondizi, tal como ponen en evidencia las gestiones realizadas, siempre con éxito en esta coyuntura, a fin de reforzar las estructuras eclesiásticas por medio de la creación de nuevas diócesis que acompañaran el crecimiento del país a lo largo de todo su territorio. Estas gestiones, realizadas tanto por los gobiernos militares como por los civiles, con parejo éxito, desembocaron en la fundación de doce nuevas diócesis y dos arzobispados en 1957 y, más tarde, entre 1961 y 1963, la creación de quince diócesis más, lo cual dio por resultado, ya entrada la década de 1960, una jerarquía eclesiástica compuesta de más de sesenta obispos.[405] Ello implicó en todos los casos sucesivas tratativas con el Vaticano, con el que se estrecharon relaciones a fines de los años cincuenta. Así lo revela la llegada de

un legado pontificio, el cardenal Fernando Cento, designado por el papa Juan XXIII, en ocasión del Congreso Eucarístico Nacional celebrado en 1959 en la ciudad de Córdoba, que al año siguiente sería retribuido con la visita de Frondizi al papa.

Esa visita del legado pontificio abrió el juego para que el catolicismo terminara de modificar su actitud hacia el peronismo: la iglesia había apoyado la proscripción en 1955, pero ahora iba en camino a aceptar su "integración" (un término polisémico para muchos actores sociales y políticos de fines de los años cincuenta). El peronismo no desaprovechó la oportunidad. Sus clamores llegaron hasta las puertas del propio enviado pontificio.[406] El día mismo de su llegada al país comenzó a circular el rumor de que el Partido Justicialista planeaba acercarse al cardenal italiano. Se dijo que el arzobispo de La Plata, monseñor Antonio Plaza (que habría mantenido algunas entrevistas con Perón en el exilio) habría servido de enlace entre los peronistas y el cardenal. El legado pontificio, sin embargo, se negó a conceder una entrevista de tal naturaleza. Pero no cejaron los reclamos por parte de diferentes núcleos y agrupaciones peronistas, que terminarían por hacerle llegar un petitorio al cardenal. *La Nación* publicó al respecto:

> El Consejo Coordinador y Supervisor del Peronismo informa en un comunicado que, con el objeto de concurrir a una audiencia que le fue concedida por el legado papal, cardenal Cento, partieron para Córdoba el presidente del partido justicialista, Carlos Rovira [y] el vicepresidente, doctor Enrique Osella Muñoz. [...] Señala asimismo que los delegados expondrán en el curso de la entrevista la adhesión del movimiento peronista al VI Congreso Eucarístico Nacional, solicitarán al cardenal Cento su mediación para obtener la libertad de los presos político-gremiales y confinados, y expresarán el anhelo partidario a favor de la devolución de los restos de la esposa del ex dictador.[407]

No sólo quedó involucrado el cardenal romano en el juego político de los factores de poder de la Argentina posperonista; la iglesia argentina toda lo estaría también.

que se sucedieron durante el gobierno de Frondizi, y luego haría algo similar en los años de Illia (una de sus jugadas más fuertes llegó a ser el intento de mediar en el "plan de lucha" de la CGT de 1964, entrevistándose en más de una ocasión con los dirigentes sindicales).[412] Si bien no siempre exitoso, su papel de mediador no fue cuestionado por ninguna de las partes, siquiera por la CGT e importantes dirigentes sindicales, que no dejaron de entrevistarse con el cardenal. Interesante es el caso del dirigente textil Andrés Framini, que tenía fama de sindicalista combativo, de un perfil diferente al de Augusto T. Vandor, en este sentido. Luego de ganar en la provincia de Buenos Aires las elecciones de 1962, que desembocarían en una crisis institucional, Framini no vaciló en presentarse a sí mismo como un sindicalista católico, a fin de evitar que se lo acusara de simpatías comunistas, y consiguió una reunión con Caggiano.[413] Y una vez que la elección de Framini fue anulada, bajo estrecha presión militar, Caggiano se dirigió nada menos que al general Perón, en su exilio madrileño, para solicitarle que tomara cartas en la política argentina, puesto que lo consideraba la única garantía posible para la "pacificación del país". Así, no resulta sorprendente que la jerarquía eclesiástica interviniera más tarde para convalidar, en compañía de la Corte Suprema, la legitimidad de la sucesión de Frondizi en las manos de José María Guido, sucesión que tan sólo ofrecería una frágil carcasa de legalidad, necesaria en un momento en que se desarrollaba una tensa lucha facciosa en las fuerzas armadas.[414]

La iglesia asumió, pues, un papel que iba más allá de sus intereses inmediatos y sirvió de apoyo a gobiernos que gozarían de escasa credibilidad y legitimidad institucional. Demasiado próxima al poder, no pudo evitar a su vez pagar el precio de quedar enredada en la trama de un sistema político en el que pesaban menos las instituciones que el juego de acción y reacción entre los distintos factores de poder. Era un papel difícil de desempeñar sin exponerse a tensiones internas dentro de la institución eclesiástica, y más en una coyuntura en la que la iglesia universal se encaminaba a la celebración del Concilio Vaticano Segundo.

EN EL CENTRO DE LAS VILLAS MISERIA

En 1959, el papa Juan XXIII anunció la celebración de un nuevo concilio ecuménico, y pronto la noticia despertó enormes expectativas en todo el orbe católico (incluso fue bien recibida entre los no católicos). Se esperaba que los cambios que la posguerra había traído en Occidente se vieran reflejados en la iglesia, que no tardaría en adoptar todos los rasgos que, más tarde, se designarían con el adjetivo "posconciliar": un clero más cercano a la voz y al sentir de los fieles, más sensible a los problemas de la gente común –más "en el mundo"– y un catolicismo más dispuesto al diálogo y la tolerancia con otras confesiones e ideologías, sin tantas rigideces disciplinares como antaño. La liturgia también verificaría novedades, puesto que se daría impulso a los cancioneros populares y a la participación de los laicos en el ritual.

Ahora bien, algunos cambios se prepararon desde tiempo antes del anuncio conciliar propiamente dicho. En 1955, la encíclica *Musicae Sacrae* de Pío XII volvió sobre el tradicional tópico del canto gregoriano –antiguo caballito de batalla de la "romanización" impulsada por el pontificado a fines del siglo XIX– para introducir importantes novedades, en especial si uno compara este nuevo documento pontificio con la anterior normativa, que databa de la época de Pío X. Pío XII flexibilizó las normas preexistentes: admitió las voces femeninas en la liturgia (algo inconcebible en la iglesia previa a la Segunda Guerra Mundial), permitió otros instrumentos musicales más allá del solemne y tradicional órgano, y alentó la difusión de cánticos populares (aunque no litúrgicos) en lengua vulgar, puesto que los consideraba de gran utilidad para la catequesis y la formación religiosa, en especial, de los jóvenes. Así, tanto en la Argentina como en América Latina asistiremos pronto a la edición, confección y difusión de renovados cancioneros litúrgicos en lengua vulgar.

Estos gestos reformistas, si bien tibios, se sumaron a las reformas impulsadas a través del CELAM, que también repercutirían en la agenda del episcopado argentino. En 1955, en pleno conflicto con Perón, la iglesia argentina no tuvo una participación destacada en la primera conferencia del CELAM, celebrada en Río de

Janeiro. Ello no significó que se mantuviera al margen. Coincidía, de hecho, en muchas de sus preocupaciones. El documento conclusivo de esa conferencia enfatizó la preocupación de los obispos por el retraso en las estructuras eclesiásticas y diocesanas de América Latina, preocupación a la que no podía permanecer indiferente la iglesia argentina, que salía jaqueada del peronismo.

El modo en que se recompusieron el episcopado y la jerarquía eclesiástica argentinos a partir de 1955 respondió no sólo a la coyuntura política que le brindó la Revolución Libertadora, sino además a la necesidad de acompañar las transformaciones que se estaban produciendo en el catolicismo latinoamericano, luego de la creación del CELAM. Así lo revelan las sucesivas reestructuraciones que atravesó el episcopado a partir de 1955. En 1956, se crearon nueve comisiones del episcopado, suerte de ramas administrativas encargadas de tareas específicas –teología (y liturgia), educación, acción social, acción católica, juventud, difusión y prensa, entre otras–, pero en 1960 fueron modificadas nuevamente con el explícito propósito de adecuarlas a los criterios que se usaban a escala internacional: así, por ejemplo, la metamorfosis de Fraterna Ayuda Cristiana (FAC), la rama del episcopado argentino establecida en 1956 para atender la acción social, refundada bajo el nombre de Cáritas Argentina, en consonancia con Cáritas Internacional. (Esta recibió fuerte impulso durante la reconstrucción europea de posguerra y en 1955 ingresó a América Latina por intermedio del CELAM.) Compatibilizar la estructura del episcopado con el CELAM fue parte de una estrategia explícita de la jerarquía eclesiástica argentina.[415]

Al mismo tiempo, la multiplicación de obispados que tuvo lugar luego de 1955, acompañada por una oleada de creación de parroquias, impuso nuevas urgencias a una iglesia que se veía presionada a remozarse en su aparato institucional. Las nuevas jurisdicciones cambiarían el perfil de la jerarquía católica argentina. Por primera vez, suburbios superpoblados del Gran Buenos Aires y ciudades intermedias de provincia accedían al rango episcopal. Con el propósito de atender al crecimiento demográfico del cordón industrial de la capital, surgieron a fines de los años cincuenta las diócesis de San Isidro, Morón, Lomas de Zamora, Avellane-

da y San Martín, que se convertirían en las más dinámicas de los años subsiguientes. El número de parroquias del conurbano creció a grandes pasos: por ejemplo, en 1957 la diócesis de Morón contaba con treinta parroquias, pero en dos años esta cifra trepó a cuarenta y cinco.[416] Por otra parte, la iglesia promovió también su expansión en el interior de las provincias alejadas de los centros urbanos más importantes del país, de modo que no pudiera acusársela de desatender las regiones postergadas: en especial, así nacieron diócesis en provincias más relegadas del noreste, como Reconquista, Formosa, Añatuya, Goya, Concepción o Presidencia Roque Sáenz Peña, que tendrían gran protagonismo en la politización de los católicos de fines de la década de 1960. Si recordamos todas las dificultades que debió sortear Perón cuando propuso despojar a la iglesia argentina de sus atavismos barrocos, tanto más decisivas resultan estas transformaciones de la segunda mitad de los años cincuenta. Claro que el auge de las ideas desarrollistas, a través de las ciencias sociales, ayudó a perfilar esta nueva iglesia de *clergyman*, dispuesta a echar raíces en obrajes, fábricas y villas miseria; en suma, una iglesia en la que no faltaron rasgos posconciliares *avant la lettre*. No debería sorprendernos de aquí en más la imagen de algún obispo viajando a dedo en las rutas argentinas, algo muy alejado, sin embargo, de la tradicional solemnidad que en líneas generales solía acompañar la imagen pública de las jerarquías eclesiásticas todavía en tiempos de Perón, inclusive.

Con todo, no faltaron desigualdades entre las nuevas diócesis y las de más larga data. Las nuevas catedrales carecían con frecuencia de clero, insuficiente para atender el creciente número de parroquias. Formosa, que contaba con seis parroquias en 1957, fue creada con un único sacerdote secular; la de Santa Rosa por su parte contaba con dos para atender trece parroquias.[417] A veces la ausencia de sacerdotes se suplía con la participación de los laicos; varios de entre ellos fueron autorizados por distintos obispos para cumplir tareas que en otras ocasiones habrían estado reservadas con exclusividad a los sacerdotes. Por ejemplo, en Posadas la escasez de clero condujo a que se permitiera a un grupo de laicos celebrar la misa del domingo: no fue necesario aguardar el segundo concilio vaticano para que el laicado cobrara protagonismo.[418]

Otro modo de sobrellevar el problema fue gracias a las órdenes religiosas: todavía a mediados del siglo XX era mayor el número de religiosos que el de sacerdotes seculares. O también gracias al clero de origen inmigratorio, que llegó en importante cantidad a la Argentina luego de la posguerra, por obra de organizaciones específicas que alentaban la migración y el arraigo de sacerdotes europeos, en especial, de Italia y España: así, el Comité Episcopal Italiano para América Latina y la Obra para la Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana, respectivamente.

Con este remozado andamiaje, la iglesia argentina se encontró mejor preparada para cubrir el territorio, incluso sus parajes más recónditos. También las órdenes religiosas de más antigua presencia en la Argentina aprovecharon la oportunidad de renovarse mediante su instalación en el interior del país. Se habían afianzado a fines del siglo XIX o comienzos del siglo XX y habían fundado sus casas religiosas, sus escuelas, conventos y monasterios en los principales centros urbanos, incluso a veces gracias al mecenazgo de familias acaudaladas. Pero a mediados del siglo XX muchas congregaciones se apartaron de la gran ciudad y priorizaron la acción misional en el interior. Incluso en algunos casos terminaron por vender o resignar las dependencias que poseían en pleno centro de las grandes ciudades para afincarse ya fuese en los suburbios y las villas miseria, ya en las más empobrecidas regiones rurales del país.[419]

Todo esto dio aún mayor impulso a la actividad misionera, ya en expansión desde comienzos de los años cincuenta: así, llegaría la hora de las grandes misiones, de monumentales dimensiones. A diferencia de los congresos eucarísticos de las décadas precedentes que solían ser celebrados en espacios céntricos de las principales ciudades, los misioneros escogían su escenario en los márgenes. La más célebre fue la Gran Misión de Buenos Aires, celebrada en 1960 en las diócesis del conurbano bonaerense; funcionó simultáneamente en 285 centros misionales, gracias a la participación activa de los religiosos (muchos de ellos extranjeros). Y algo similar pudo verse en las provincias. En Santiago del Estero, por ejemplo, durante la Pascua de 1960, no sólo se celebraron misiones en los barrios de la capital provincial, sino además en diversas poblaciones perifé-

ricas de la provincia.[420] Misionar era algo más que hacer un largo viaje para dar el catecismo. A fines de los años cincuenta, los misioneros se involucraron de lleno en la realidad social de los poblados y barriadas en los que actuaban: instalaban dispensarios, farmacias populares, escuelas básicas (siempre improvisadas) y cumplían un sinnúmero de tareas de asistencia social, incluso la de brindar protección legal a los habitantes de las villas miseria, que carecían de títulos de propiedad sobre sus casillas, etc.

La cuestión de las villas miseria, de hecho, movió al episcopado a tomar distintas iniciativas; le ofrecía una oportunidad para demostrar que era una iglesia inserta en el mundo y preocupada por la sociedad y el tiempo en que le tocaba actuar. La jerarquía formuló distintos programas, usualmente presentados en tono grandilocuente, con el propósito de promover la creación de cooperativas de vivienda, en especial, a través de la FAC. Los proyectos solían incluir la promoción social a través de viviendas populares, acompañadas por una cooperativa de consumo, una farmacia comunitaria, salas de jardín de infantes o de primeros auxilios. Es cierto que estos proyectos solían más ser proclamados que llevados a buen puerto: se repetían las ceremonias de bendición de la piedra fundamental de cada iniciativa. Había obispos que no dejaban escapar cada ocasión que surgiese para convocar a una conferencia de prensa en que hacer anuncios de claro afán propagandístico; así el obispo de Avellaneda, Emilio Di Pasquo, que anunció en 1961 un ambicioso plan de construcción de 9000 viviendas baratas.[421] Las nuevas diócesis establecidas en el Gran Buenos Aires fueron el escenario favorito de estas experiencias. Sus noveles obispos debieron encarar la realidad social de las villas miseria: cuando una villa de emergencia se incendiaba, era frecuente encontrar sacerdotes junto a los periodistas, e incluso a veces a obispos, que no perderían la oportunidad de hacer notar su sensibilidad social por los desamparados. Monseñor Lafitte, sucesor de Copello, fue uno de los principales prelados que se preocupó por hacerse presente en ocasiones de este tipo.[422]

La cuestión de la vivienda precaria motorizó todo tipo de iniciativas, tanto entre los religiosos como entre los laicos. Emaús promovió la formación de cooperativas para atender el problema de

la vivienda en el conurbano, y también se encargó de construir "villas de tránsito" que servirían de vivienda provisoria para quienes abandonaran los barrios de emergencia. En la ciudad de Buenos Aires, por otra parte, una congregación religiosa femenina concentró sus esfuerzos en el barrio de San Telmo y se dedicó a ubicar familias sin hogar en casas prefabricadas.[423] Muy pronto se desarrollaron, asimismo, asociaciones católicas que se dedicarían a hacer trabajo social en las villas miseria; por ejemplo, ALCAL, establecida en Lanús, que atendió una de las villas más grandes del conurbano, la así llamada "Villa Jardín". Gracias a la acción coordinada de una congregación femenina y de un grupo de vecinos, esta asociación se encargó de distribuir alimentos, ropa, medicamentos y libros entre los habitantes de estos barrios. Poco después esta villa se convirtió en la primera en contar con su respectiva capilla, una modesta construcción que fue levantada gracias a aportes vecinales.[424] (También colaboraron algunos jóvenes que, provenientes de las parroquias céntricas, se alejaron de las comodidades de la ciudad para trabajar como voluntarios en las barriadas marginales.)

No se puede soslayar, en efecto, el papel de los jóvenes en el catolicismo de las vísperas del Concilio Vaticano II. La celebración en diciembre de 1959 en Buenos Aires de la IV Asamblea de la Juventud Católica, en la que participaron las distintas ramas juveniles del catolicismo argentino, además de delegaciones de distintos países de América Latina, tenía en lo inmediato el velado propósito de contrarrestar el efecto de las movilizaciones estudiantiles del año anterior, en rechazo de las universidades "libres" (desde el momento en que el propio Frondizi recibió a las delegaciones católicas juveniles, el evento no pudo permanecer al margen de la coyuntura política). Pero a la vez sirvió para dejar en evidencia que los jóvenes católicos (en especial, de la Acción Católica y de la JOC –esta última revitalizada por la visita de Cardijn de ese mismo año–) constituían un actor que quedaría rápidamente incorporado a los esfuerzos misioneros de ese período. Acompañados por al menos un sacerdote, los jóvenes católicos participaron en campamentos para misionar en remotos poblados, ubicados por lo general en las diócesis más pobres. La rama juvenil de la Acción Católica tuvo un papel

importante en su organización. En el verano de 1959, 300 jóvenes participaron en Tucumán en este tipo de experiencia; recorrieron además las provincias de Salta y Jujuy.[425] Llevaban consigo medicamentos, ropa y alimentos no perecederos; en algunos casos, iban acompañados por médicos –o al menos estudiantes de medicina– que aplicaban inyecciones y daban consejos útiles a las madres para el cuidado de sus hijos. También cumplían tareas de alfabetización y, claro está, catequesis.

A medida que este tipo de experiencias se reveló exitoso, las misiones comenzaron a prepararse con mayor cuidado. Se desarrollaron encuentros de misioneros y se formaron asociaciones destinadas a organizar sus actividades. Los esfuerzos quedaron coordinados por la AMA (Acción Misionera Argentina), entidad fundada por el obispo Di Pasquo. Así, en el verano de 1962 la AMA envió dieciocho equipos –en total, más de quinientos misioneros– a Formosa, San Luis y Chaco, entre los que se contaban jóvenes, sacerdotes, asistentes sociales y médicos. Algo parecido hicieron también los jesuitas a través de Misiones Rurales Argentinas. En Formosa, a su vez, se constituyó el equipo misionero Paz y Bien, integrado por un sacerdote y un grupo de jóvenes.[426] Fueron, pues, varios los grupos religiosos y las congregaciones que decidieron atraer a los jóvenes mediante campamentos misionales. Cuando en 1963 el semanario *Primera Plana* llamó la atención sobre este fenómeno, hizo foco sobre la obra de la AMAD (Asociación de Misiones para el Desarrollo), de la diócesis de Avellaneda, y elogió la tarea que llevaba adelante. La presentó como si se tratara de un caso único, en el que se reunían sacerdotes y sociólogos –entre ellos, José Luis de Imaz, José Miguens y Floreal Forni– comprometidos en la lucha contra el subdesarrollo.[427] Pero esta experiencia no tenía nada de excepcional en pleno apogeo del desarrollismo.

En tiempos –casi– conciliares, el remozado espíritu misionero traería consigo un cambio de estilo en los prolegómenos de la década de 1960. Fue sintomático en este sentido lo ocurrido con la capilla rodante *Ven y vé*, que en 1959 realizó sus últimas giras misioneras por diversos pueblos del interior del país. *Ven y vé* había nacido con la idea de llevar la palabra y la cultura católicas desde Buenos Aires hasta los apartados pueblos de provincia. El

visitante les entregaba su palabra y, con eso, aspiraba a darles acceso a todo aquello que de otro modo les habría sido imposible conocer: los más recientes libros católicos, así como películas, grabaciones musicales, etc. Sin embargo, a fines de los años cincuenta, el misionero ya no procuraría iluminar a pobladores de un mundo rural que se suponía apartado, y en cierta medida atrasa-



El consumo se introduce en los sacramentos. Aviso de cotillón y variado *merchandising* de primera comunión. **Fuente:** *El Pueblo,* 13 de noviembre de 1956.

do; descubrió, por el contrario, que el viaje al interior constituía una experiencia valiosa en sí misma que lo apartaba de la cultura burguesa, materialista y superficial de la ciudad. La misión se convirtió en una experiencia enriquecedora para el misionero, que le permitía ponerse en contacto con un espacio social y cultural no contaminado por la sociedad de consumo. Para misionar no bastaba ya con una recorrida fugaz de pueblo en pueblo, sobre un camión bien equipado con todo el confort, como ocurrió con *Ven y vé*. Rápidamente perdió sentido; se volvió obsoleto.

Esa obsolescencia expresaba la aparición de una sensibilidad antiburguesa que gozaría de enorme predicamento en el seno del catolicismo, en especial, entre los jóvenes.[428] (No fue propia y exclusiva de los católicos, por cierto.) Esta sensibilidad se expresaba en un visceral rechazo por todo aquello que parecería burgués en sus formas: se prefería lo rural a lo urbano; lo artesanal a lo producido en serie; la cooperativa en lugar de la propiedad privada o la gran industria; la música folclórica o étnica a la música confeccionada en las industrias culturales modernas; el *compromiso* de visitar los pueblos y compartir experiencias con los habitantes de tierra adentro, en lugar de la indiferencia del burgués que echa una mirada fugaz sentado cómodamente en su vehículo. Todo ello implicaba un marcado alejamiento respecto de aquel catolicismo heredero de los años treinta, enraizado en el consumo de masas y en las más modernas expresiones de la vida urbana. No es de extrañar entonces que hacia 1960 nos encontremos con la realización de peñas folclóricas en las parroquias de Buenos Aires, fenómeno que se hará cada vez más recurrente con el correr del tiempo. En la parroquia Resurrección del Señor, cerca de la Chacarita, el párroco Leonardo Moledo no sólo organizó peñas con el objeto de atraer a los jóvenes; las reuniones sirvieron además de estímulo para que estos mismos jóvenes se lanzaran al voluntariado de asistencia social en hospitales y otros centros comunitarios.[429] Otro fenómeno que vale la pena destacar es la celebración de concursos de música en que se introducían ritmos populares y folclóricos, aunque el motivo del concurso era en última instancia de tipo religioso. La Acción Católica inauguró a comienzos de la década de 1960 sus concursos de la canción navideña, en los que

participarían distintos géneros musicales, entre ellos, el folclore. La célebre *Misa Criolla* de Ariel Ramírez fue el fruto más maduro de esta nueva tendencia, pero no el único; la apuesta a extender las grabaciones de discos de música y contenidos religiosos se consolidó luego de creada, en 1956, la discográfica católica PREDIR (Primera Editora de Discos Religiosos) que igualmente tendría corta vida.[430]

Al mismo tiempo que se fortalecía el folclore, en el seno del catolicismo perdía terreno el modelo estadounidense de predicación y de propaganda religiosa. Nada lo revela de manera más nítida que el poco eco que encontró en 1960 la visita a la Argentina de Fulton Sheen: se lo conocía como "el obispo de la televisión" en los Estados Unidos, dada su sólida proyección mediática. Sheen no encontró en la Argentina epígonos ni imitadores; la predicación televisiva estuvo lejos de ser bien aprovechada, tanto en su aspecto comercial como en el espectacular: los principales espacios católicos fueron ocupados mayormente por sacerdotes poco carismáticos, como Ludovico García de Loydi, y fueron pocos los resquicios que encontraron otros más jóvenes y dinámicos, como Miguel Ramondetti –años más tarde, se convertiría en un importante referente del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo– que hizo sus primeras armas en la televisión a fines de los años cincuenta, con la transmisión de la misa. En este mismo sentido, cabe destacar que la clausura de la editorial Difusión, en pleno conflicto con Perón, dejó al catolicismo sin la más "norteamericana" de sus editoriales, tanto por los títulos que publicaban (muchos de ellos eran traducciones) como por el estilo, puesto que se trataba de libros de divulgación y predicación, además de muchos *best sellers*. Por su parte, la revista *Criterio* –que solía traducir y editar novedades del campo literario anglosajón, como títulos de Graham Greene o Evelyn Waugh– se volcó luego de 1957, cuando falleció Franceschi, a difundir la obra del abate Pierre, fundador de Emaús, de fuerte compromiso social: todo un signo de época.

Las novedosas prácticas culturales y asociativas que vieron la luz en vísperas del Concilio Vaticano II revelan hasta qué punto la activación del movimiento laical desbordó los cauces institucionales proporcionados por las jerarquías eclesiásticas. Mientras tanto,

y por contraste, otros movimientos laicales reclamaron una iglesia más tradicional, más clerical, que se abocara pura y exclusivamente a defender los valores integristas más rancios. La aparición de grupos tradicionalistas nucleados en torno de revistas como *Verbo* o *Cruzada* no puede pasarse por alto aquí.[431] De composición marcadamente elitista, operaban a la manera de grupos de presión dentro de la propia iglesia, para incitarla a librar sus más aguerridas cruzadas contra la modernidad (este discurso no desaparecía, pero se volvía uno más entre otros posibles).

En el seno de un catolicismo múltiple y heterogéneo, pues, el episcopado apostó por preservar cierto equilibrio entre los variados actores que componían el universo católico, poco homogéneo en las vísperas del Concilio Vaticano II.[432] El Concilio no tardaría en sacar a luz que el episcopado era un cuerpo de escasa homogeneidad, con algunos obispos a quienes podía considerarse conservadores, otros renovadores, en sus antípodas, y otros tantos más "de centro", tal como publicaría *Primera Plana* en 1963; se confiaba, sin embargo, en que las lógicas corporativas propias de la iglesia le permitirían zanjar las discordias y facilitar los necesarios reacomodamientos sin grandes controversias.[433] Que las subjetividades quedaran neutralizadas por detrás de los mecanismos burocráticos y corporativos era algo razonable de esperar para una iglesia que se había vuelto un factor más en el juego de poder. A largo plazo, no pudo impedir los disensos, e incluso los conflictos, que se aceleraron con el Concilio Vaticano II, a la luz de los vertiginosos cambios que trajo consigo la década de 1960. Así, por ejemplo, hubo curas que se alejaron del estilo burocrático de las jerarquías y optaron por apoyar el plan de lucha de la CGT de 1964, mientras Caggiano se ofrecía de mediador. Y no faltó quien se atreviera a discutir abiertamente el modo en que la jerarquía se exponía junto al poder.[434] Tanto es así que en 1966 el episcopado tuvo que sentar posición, con una declaración pública en que hacía frente a una serie de rumores y críticas provenientes de distintos sacerdotes que se pronunciaron contra las jerarquías, incluso en los medios de comunicación.[435] La carcasa corporativa de la iglesia se volvía frágil justo cuando se inauguraba el período posconciliar.

Epílogo sin final

Cuando comparo mi fecha de ordenación [1904] y el hoy [1955] debo proclamar que *el progreso es real.* [...] Poco a poco va eliminándose el catolicismo puramente rutinario, como el sentimental; las Escrituras son leídas y meditadas, y se vuelve a entrar en contacto con los grandes maestros cristianos. [...]
Recuerdo los tiempos de mi juventud: ceremonias afeadas por la absoluta carencia de sentido litúrgico, cristianismo eminentemente individualista, "camareras de la Virgen" y otras majaderías reservadas a las personas pudientes en dinero, reclinatorios acolchados con la chapita metálica que llevaba el nombre de la elegante propietaria y significaba el olvido de la igualdad humana ante Dios, cánticos ridículos tanto por la letra cuanto por la música, sermones en los que la forma importaba más que el fondo, devociones ñoñas y sentimentales, en fin, poca sustancia y mucha mala exterioridad. [...] En nuestro país, las cosas todavía no han progresado tanto; hay todavía demasiados cánticos cuyo texto es absurdo y sustancialmente antiteológico, demasiadas devociones baboseadas a base de ¡ayes!, diminutivos y suspiros; demasiados cánticos de "misa de doce"; demasiadas Hijas de María para quienes la piedad consiste en un velo blanco y una cinta azul; todo esto no sirve para nada.

GUSTAVO FRANCESCHI, "Cincuenta años de vida católica", *Criterio,* 13 de enero de 1955

Las palabras de Franceschi están en sintonía con este libro (y viceversa). Llaman la atención sobre el carácter eminentemente histórico del catolicismo argentino, aún en los tiempos de vigencia del Concilio Vaticano I. Tanto es así que la idea iluminista de progreso le resultó apropiada a Franceschi para dar

cuenta de las transformaciones históricas que le tocó atravesar, si bien no se trata, claro está, de un progreso lineal ni tajante, sino con altibajos y matices.

El período de tiempo que este libro analiza no resulta homogéneo ni puede tomarse como un bloque. Se lo puede subdividir *grosso modo* en dos curvas, como si fueran dos arcos de una parábola. La primera, que conduce desde fines del siglo XIX a la década de 1930, transita y completa el proceso de integración y nacionalización del catolicismo –al igual que de la sociedad argentina– por causa de la asimilación de los inmigrantes, cuyo peso relativo tendió a disminuir hacia los años treinta; la presencia de los oradores católicos de radio y de los demás medios de comunicación; los ferrocarriles y las rutas que llevaban a los peregrinos a los santuarios y congresos eucarísticos; la incorporación masiva de la mujer, etc. La masificación de la sociedad fue su trasfondo. De allí resultó una iglesia que apuntaría a homogeneizarse dejando a un lado las sucesivas líneas de falla que la habían surcado en el pasado (el género, el idioma, la clase social, la región o incluso la retórica más o menos plebeya, según los casos). En esta homogeneización, a su vez, se recortó nítidamente la jerarquía eclesiástica, con toda su pompa casi monárquica, del resto de la sociedad, en grado tal que el laicado debió resignarse a ocupar posiciones menos influyentes que en épocas anteriores cuando habría bastado con tocar la puerta de algunos apellidos para obtener dispensas especiales de cualquier tipo. No significa que la jerarquía se haya fortalecido adrede a expensas del laicado, sino que acompañó la conformación de una sociedad de masas, más anónima, más burocrática en comparación con tiempos pasados, lo cual ejerció presión para que el padrinazgo de unas pocas familias pesara naturalmente menos que antes. El báculo episcopal hizo que el fiel se sintiera intimidado, incluso minúsculo, a menos que se uniera a otros e ingresara a las "milicias" que la iglesia ponía a su servicio. Esto se condecía bien, por supuesto, con una sociedad en la que todavía pervivían tradiciones señoriales y victorianas, que se reflejaban, a su vez, en los rasgos marcadamente europeizantes del catolicismo de entonces.

La segunda curva se abre en algún momento hacia la década de 1940, cuando la fisonomía del país, y en especial de Buenos Aires, se descubrió silenciosamente trastrocada por la expansión de la industrialización y la urbanización. La aparición de grupos católicos de composición obrera no era novedosa, pero sí lo sería el desenfado que caracterizaría a sus ramas juveniles. Su desparpajo podía incluso volverse irreverente con relación a las propias jerarquías eclesiásticas, acostumbradas hasta el momento a recibir un trato deferente y ritualizado por parte de sus fieles. A partir de 1945, el peronismo presionó todavía más para acelerar estos mismos cambios. Y el contexto hizo también lo suyo: la posguerra y el proceso de descolonización a escala internacional; el escenario regional, con la creciente integración del catolicismo argentino al latinoamericano; el ansia pujante de los años cincuenta por acompañar las políticas de desarrollo. Dentro de este marco, el Concilio Vaticano II no interrumpiría el curso de esta curva, sino que la extendería y la desplazaría de su eje; es decir, lejos de introducir cambios radicales sobre un terreno que habría permanecido inconmovible de 1870 en adelante, vendría a condensar, fortalecer y encauzar tendencias que ya estaban preparadas de todas maneras y que se habían ido forjando al menos desde los años cuarenta.

Así, la periodización elegida para este libro termina por revelársenos arbitraria, ya que el Concilio Vaticano I no es variable suficiente para explicar la historia del catolicismo argentino entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Esto no quiere decir que el clero argentino se moviera con absoluta prescindencia de lo que ocurría en la iglesia universal y en el mundo occidental en general. Es innegable el peso de Roma, pero sería equívoco afirmar que haya sido la sola variable que intervino, sin sopesar otras; Roma está lejos de ser el único ingrediente proveniente del contexto internacional al que hay que prestar atención, y hasta cabe relativizarlo.

En otras palabras, el catolicismo argentino no fue sólo de factura romana en el siglo XX; fue también cosmopolita. Roma y París fueron los faros europeos más refulgentes dentro de la *belle époque*, e incluso podríamos argüir que la influencia que ejerció París re-

sultó por momentos mucho más determinante, pues iba acompañada por el capital simbólico que le proporcionaban su prestigio y estatus. (Todavía en 1938, en plena Guerra Civil Española, los Cursos de Cultura Católica se decantarían por París, según sugiere la visita del reputado teólogo tomista Réginald Garrigou-Lagrange.) Años después, lo serían Nueva York, en cierta medida, y Río de Janeiro. Y más tarde todavía, Medellín. En efecto, se ha tendido a afianzar un fuerte tinte latinoamericanista de mediados de los años cincuenta a esta parte; de todas maneras, el catolicismo argentino no se ha agotado en ello, ya que incluso al día de hoy no se han desplazado ni borroneado sus resabios europeizantes, como bien revela la multifacética personalidad del papa Francisco, Jorge Mario Bergoglio, argentino, latinoamericano e italiano, de proyección universal. Así, la lectura cosmopolita del catolicismo argentino que hemos propuesto no puede más que dejarnos un final abierto.

Notas

PREMISAS

1 Entre los primeros desarrollos en este sentido, véase David Martin, *A General Theory of Secularization*, Óxford, Blackwell, 1978.
2 Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, Londres, Sage, 1981 [ed. cast.: *Secularización, un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994].
3 José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 [ed. cast.: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000]; Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* (1994), 72(3), pp. 749-774.
4 Philip S. Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review* (2000), 65(1), pp. 138-167.
5 David Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology* (1991), 42(3), pp. 465-474; José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bolonia, Il Mulino, 2000.
6 Roberto Di Stefano, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina", *Quinto Sol* (2011), 15, pp. 1-31.
7 Christopher Clark, "The New Catholicism and the European Culture Wars", *Culture Wars. Secular-Catholic Conflicts in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-45.

1. EN LA AGONÍA DE LA GRAN ALDEA

8 William Mac Cann, *Viaje a caballo por las provincias argentinas*, Buenos Aires, Solar, 1969, p. 168.
9 Arzobispado de Buenos Aires, *Anuario eclesiástico de las repúblicas hispanoamericanas*, Buenos Aires, Escuelas Pías Americanas, 1872.
10 Néstor Auza, "Los prelados argentinos en el Concilio Vaticano I", *Estudios*, nº 544, 1963, pp. 272-278; y "Los prelados argentinos en el Concilio Vaticano I, 1869-1870", *Estudios*, nº 541, 1963, pp. 17-28.
11 Dionisio Napal, "Recuerdos de estudiante", *Anuario Belgrano para el año 1924*, Buenos Aires, 1924, pp. 50-53.
12 *Movimiento católico universal en el jubileo pontificio de Pío IX*, Buenos Aires, 1871.
13 *Instalación del Consejo para la conversión de indios al catolicismo*, Buenos Aires, Imprenta de La Unión, 1872.

14 "Circular al clero, 9 de octubre de 1874", *El Católico Argentino,* 17 de octubre de 1874. La consagración del género humano al Sagrado Corazón llegó con León XIII, a través de su encíclica *Annum sacrum* del 25 de mayo de 1899.
15 "Consagración al Sagrado Corazón de Jesús", *La Unión,* 22 de agosto de 1884.
16 *Carta de Agregación del Ilustrísimo Señor Arzobispo de la Santísima Trinidad de Buenos Aires para la Archicofradía "Guardia de Honor" al Sacratísimo Corazón de Jesús,* Buenos Aires, Colegio Pío IX, 1889.
17 Benito Pérez Galdós, *Fortunata y Jacinta. Dos historias de casadas,* Madrid, Cátedra, 1983, parte II, cap. 5.
18 *La Unión,* 13 de marzo de 1886.
19 Lucio V. López, *La gran aldea (Costumbres bonaerenses),* Buenos Aires, Imprenta de Martín Biedma, 1884.
20 Gastón Federico Tobal, *Evocaciones porteñas,* Buenos Aires, Kraft, 1947, p. 270. Véanse también, de Juan Isern, *El R. P. Camilo M. de Jordán,* Buenos Aires, Alfa y Omega, 1911 y *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús,* Buenos Aires, San Miguel, 1936.
21 Hilda Sabato, *La política en las calles: entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880,* Sudamericana, Buenos Aires, 1998; Roberto Di Stefano, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos,* Buenos Aires, Sudamericana, 2010.
22 *El Católico Argentino,* 8 de mayo de 1876.
23 "Pastoral", *La América del Sud,* 6 de mayo de 1877.
24 *La Voz de la Iglesia,* 1° de agosto de 1888.
25 "Un reglamento del P. Rasore en 1876", *Criterio,* 5 de septiembre de 1929, pp. 18-19.
26 "El cura de La Merced", *La América del Sud,* 18 de octubre de 1877; "El reglamento de La Merced. Comunicado", *La América del Sud,* 9 de noviembre de 1877.
27 "San Cristóbal", *La Unión,* 4 de enero de 1883.
28 [Hans Christensen Fugl (Juan Fugl)], *Abriendo surcos. Memorias de Juan Fugl,* Buenos Aires, Altamira, 1959, p. 149.
29 Miranda Lida, "Prensa católica y sociedad en la construcción de la iglesia en la segunda mitad del siglo XIX", *Anuario de Estudios Americanos,* Sevilla, 63(1), 2006, pp. 51-75.
30 "San Justo", *La América del Sud,* 3 de julio de 1877.
31 "Correo de la campaña", *La América del Sud,* 23 de febrero de 1876.
32 Santiago Calzadilla, *Las beldades de mi tiempo,* Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1919, p. 160. En este sentido, Leandro Losada, *La alta sociedad en la Buenos Aires de la* Belle Époque, Buenos Aires, Siglo XXI Iberoamericana, 2008.
33 *Registro estadístico de Buenos Aires 1879,* bajo la dirección de Manuel Trelles, Buenos Aires, 1882; *Anuario eclesiástico de las repúblicas hispanoamericanas. Arzobispado de Buenos Aires,* Buenos Aires, Escuelas Pías Americanas, 1872. Datos de elaboración propia.
34 "Informe", *La Voz de la Iglesia,* 10 de mayo de 1889.
35 *La Buena Lectura,* 18 de julio de 1885.
36 Sobre el carácter faccioso de *La Unión,* véase "Cartas inéditas (de José Manuel Estrada)", *Criterio,* 6 de agosto de 1942.

37 Martín García Mérou, *Recuerdos literarios*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915; Paul Groussac, *Los que pasaban*, Buenos Aires, Taurus, col. "Nueva Dimensión Argentina", 2001; Álvaro Melián Lafinur, *Buenos Aires (imágenes y semblanzas)*, Buenos Aires, Losada, 1939.
38 *Diario de sesiones de la primera Asamblea de los Católicos Argentinos*, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1885, p. 61 y ss; "Las elecciones municipales y los católicos", *La Voz de la Iglesia*, 24 de enero de 1885.
39 Martín Castro, *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012; Néstor Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1975.
40 *Avisos dirigidos al pueblo católico para prevenir la propaganda protestante*, Buenos Aires, Colegio de Artes y Oficios en Almagro, 1885; *Los folletos protestantes o Juanito, el pequeño sirviente de un sabio alemán*, Buenos Aires, Tipografía Salesiana Pío IX, 1890.
41 "Suscripción a periódicos extranjeros" (aviso), *La Unión*, 18 de enero de 1888; "Inauguración de *La Argentina*", *La Voz de la Iglesia*, 27 de mayo de 1888.
42 M. Lida, "La prensa católica y sus lectores, 1880-1920", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 9 (2005), pp. 119-131.
43 *La Unión*, 17 de junio de 1886.
44 Entre ellas, Martín García, Domselaar, Florencio Varela, Lanús, Tornquist, Alberti, Catalinas, Escobar, Lima, Saavedra, Villa Devoto, Villa Mazzini, Colonia Hinojo, según el "Informe", *La Voz de la Iglesia*, 19 de febrero de 1892. También, Ana Rodríguez, "Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934)", en Miranda Lida y Diego Mauro (comps.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina*, Rosario, Prohistoria, 2009.
45 "Contra el cura de San Telmo", *La Unión*, 16 de octubre de 1885.
46 H. D. Sisson, *La République Argentine. Description, étude sociale et histoire*, París, Plon, 1910, p. 107; Susana Taurozzi, "Las misiones en las estancias irlandesas", *Todo es Historia*, 471 (octubre de 2006), pp. 32-38; M. Lida, "Los terratenientes pampeanos y la iglesia católica", *Cuadernos del Sur. Historia*, Bahía Blanca, 34 (2005), pp. 125-149.
47 *La Buena Lectura*, 10 de agosto de 1889; *La Voz de la Iglesia*, 2 de abril de 1889.
48 *Panegírico de Nuestra Señora de Luján pronunciado por Marcolino del C. Benavente en las fiestas de la coronación de la milagrosa imagen*, Buenos Aires, Imprenta de Pablo Coni, 1887.
49 Jesús Binetti, *El augusto recinto: conflictos y debates tras la construcción de la basílica de Luján*, Universidad Nacional de Luján, tesis, 2006.
50 "Facultades policiales de los curas en los templos y en los atrios de los mismos", *La Buena Lectura*, 19 de febrero de 1887.
51 "Reglamento para un templo", *La Voz de la Iglesia*, 13 de febrero de 1889.

2. CLAROSCUROS DEL NOVECIENTOS

52 "Disciplina del clero", *La Buena Lectura*, 4 de enero de 1890.
53 *La Buena Lectura*, 23 de octubre de 1897; "Memoria", *La Voz de la Iglesia*, 22 de mayo de 1901.

54 Un ejemplo en "Carta del cura párroco Roque Carranza", *La Voz de la Iglesia,* 17 de diciembre de 1901.
55 "Estatutos de la Asociación Eclesiástica de San Pedro", *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (en adelante *REABA*), 1901, pp. 644 y 688.
56 Un ejemplo: en Villa Ortúzar, la "comisión pro templo" reclamó ante la municipalidad el arreglo de las calles de la iglesia. "De Villa Ortúzar", *La Voz de la Iglesia,* 19 de junio de 1906. Sobre la sociabilidad barrial y parroquial, Luis Alberto Romero, "Católicos en movimiento: activismo en una parroquia de Buenos Aires, 1935-1946", en M. Lida y D. Mauro (comps.), *Catolicismo y sociedad de masas en la Argentina,* Rosario, Prohistoria, 2009.
57 "Resolución", *La Voz de la Iglesia,* 23 de enero de 1891.
58 "Informe de Monseñor Espinosa", *La Voz de la Iglesia,* 25 de enero de 1892.
59 "Nota del provisor Boneo al intendente", *La Voz de la Iglesia,* 18 de enero de 1897; "Las misas de cuerpo presente", *El Pueblo,* 9 de enero de 1902.
60 G. J. Franceschi, "Escuelas de religión", *El Pueblo,* 25 de octubre de 1924.
61 Agustín Luchía Puig, *El padre Román. Religioso asuncionista, cura párroco, director de almas,* Buenos Aires, Difusión, 1949.
62 "Peregrinación de hombres a Pompeya", *El Pueblo,* 18 y 19 de octubre de 1909; *La Voz de la Iglesia,* 3 de octubre de 1898.
63 "Desde el Tigre", *La Voz de la Iglesia,* 3 de abril de 1907.
64 "En el Carmen", *La Voz de la Iglesia,* 17 de julio de 1905.
65 Zelmira Garrigós, *Memorias de mi lejana infancia (el barrio de La Merced en 1880),* Buenos Aires, San Pedro, 1964, p. 86.
66 "En San Miguel", *El Pueblo,* 17 de octubre de 1903.
67 M. Lida, "Iglesia católica, sociabilidad y canto gregoriano en el primer tercio del siglo XX", *Anuario de Historia de la Iglesia,* Universidad de Navarra, 21 (2012).
68 "En La Piedad", *El Pueblo,* 10 de agosto de 1901.
69 "En Adrogué", *La Voz de la Iglesia,* 15 de enero de 1900.
70 Un ejemplo en "Inauguración del templo de Centeno", *La Voz de la Iglesia,* 6 de junio de 1900.
71 Manuel Gil de Oto, "La Basílica de Luján", *La Argentina que yo he visto,* Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2010, p. 204.
72 "Una vidriera para el santuario", *La Perla del Plata,* 6 de octubre de 1895, p. 640.
73 Federico Grote, "El Congreso de Música Sagrada", *El Pueblo,* 1° de enero de 1904.
74 María del Carmen Pía Martín, *Iglesia católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario-Buenos Aires, 1892-1930,* tesis de doctorado, Universidad Nacional de Rosario, 2012. Néstor Tomás Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino,* Buenos Aires, Docencia - Don Bosco - Guadalupe, 1987.
75 Ernesto Quesada, *La iglesia y la cuestión social,* Buenos Aires, Alberto Moen, 1895; Hernán Cullen, *Socialismo cristiano,* Buenos Aires, Coni Hermanos, 1902.

76 Tan sólo en 1930 se incorporó el epíteto "católicos" a la obra de Grote. Pasaron a denominarse entonces "círculos católicos de obreros".

77 "Círculo de la Concepción", *El Pueblo*, 22 de marzo de 1903; "Círculo de Balvanera", *La Voz de la Iglesia*, 12 de febrero de 1901.

78 *Reglamento de los Círculos de Obreros de la República Argentina*, Buenos Aires, Tipografía Salesiana del Colegio Pío IX, 1896.

79 Eduardo Zimmermann, *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina, 1890-1916*, Buenos Aires, Sudamericana - Universidad de San Andrés, 1995.

80 M. del C. P. Martín, ob. cit.; María Ester Rapalo, *Patrones y obreros. La ofensiva de la clase propietaria 1918-1930*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

81 "Del señor Pbro. Monteverde", *El Pueblo*, 22 de febrero de 1903, p. 2.

82 "En pro de los obreros", *La Voz de la Iglesia*, 19 de septiembre de 1905.

83 Silvana Roselli, "Catolicismo social en el obispado de Pablo Padilla y Bárcena. Tucumán, 1897-1921", *Segundas Jornadas de Historia Social*, La Falda, 2009.

84 "Pastoral del episcopado argentino. Federación de asociaciones católicas", *La Revista Cristiana*, 8 de noviembre de 1902.

85 *Manual de la congregación de las Hijas de María Inmaculada erigida canónicamente en la iglesia parroquial de Balvanera*, Buenos Aires, Colegio Pío IX, 1899.

86 "Pastoral", *La Voz de la Iglesia*, 12 de enero de 1895. Al respecto, véase Sandra Gayol, *Honor y duelo en la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

87 *Las Conferencias de Señoras de San Vicente de Paul en la República Argentina, 1889-1914*, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1914.

88 Una lectura en clave satírica en Isaac Pearson, *El triunfo del siglo*, Buenos Aires, La Revista, 1899. Para una síntesis de todas las asociaciones de caridad, véase Celia Lapalma de Emery, *Acción pública y acción privada en beneficio de la mujer y del niño en la República Argentina*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1910.

89 *Discurso del Pbro. Gustavo Franceschi sobre "Preparación para la acción social" pronunciado en Córdoba en el 3er Congreso Católico Nacional, el 13 de noviembre de 1908*, Buenos Aires, Tipográfica del Colegio Pío IX, 1908.

90 Néstor T. Auza, *Iglesia e inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, CEMLA, 5 vols., 1991-2005.

91 "Religión e inmigración", *La Voz de la Iglesia*, 20 de noviembre de 1907.

92 M. Lida, "¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas", *Revista de Indias*, 250 (2010), pp. 809-836.

93 Lilia Ana Bertoni, "¿Estado confesional o estado laico? La disputa entre librepensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX", en Lilia Ana Bertoni y Luciano de Privitellio (comps.), *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, pp. 45-70.

94 Arturo Capdevila, *Rubén Darío. "Un bardo rei"*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946, pp. 104-129.

95 *Informe en disidencia sobre el Pequeño Catecismo que presenta al Episcopado de la República Argentina Monseñor Doctor R. J. Lugones*, Buenos Aires, 1902.

96 Diego Mauro, "La iglesia católica argentina entre el orden y las prácticas. Políticas diocesanas y mundo parroquial. Santa Fe, 1900-1935", en *Rábida*, Diputación de Huelva, Huelva, 27 (2008); Arthur Liebscher, "Institutionalization and evangelization in the Argentine church: Córdoba under Zenón Bustos, 1906-1919", *The Americas*, 45 (3 [1989]), pp. 363-382.

97 "Informe del obispo de La Plata", *La Buena Lectura*, 29 de marzo de 1902; "Informe anual del arzobispado", *La Buena Lectura*, 10 de febrero de 1906. También, Ana Cecchi, *La timba como rito de pasaje. La narrativa del juego en la construcción de la modernidad porteña*, Buenos Aires, Teseo - Biblioteca Nacional, 2012.

98 "Circular", *El Monitor del Clero*, abril de 1891, p. 243.

99 "Llegada de los prelados", *El Pueblo*, 15 de septiembre de 1905.

100 *Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto presentada al Honorable Congreso Nacional en 1898*, Buenos Aires, Imprenta de Martín Biedma e hijo, 1898, pp. 3-22; *Memorias del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto presentada al Honorable Congreso en 1899*, Buenos Aires, Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional, 1899, pp. 387-404.

101 *Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores... 1899*, ob. cit., pp. 430-431.

102 Por ejemplo, "Del cardenal Merry Del Val", *El Pueblo*, 18 de diciembre de 1908.

103 Julián Toscano, *De América a Oriente. Primera peregrinación argentina a Tierra Santa*, Tipográfica Colegio Pío IX, 1909; Abel Bazán, *Aromas de Oriente. De Buenos Aires, por Roma a Alejandría, Egipto*, Buenos Aires, s.e., 1905.

104 *La Buena Lectura*, 20 de julio de 1907.

105 Esta lectura se encuentra ya presente en el clero argentino de fines del siglo XIX. Al respecto, *La Voz de la Iglesia*, 10 de julio de 1895.

106 "En 25 de Mayo", *La Voz de la Iglesia*, 16 de septiembre de 1895; "Fiestas en Santa Lucía", *La Voz de la Iglesia*, 14 de diciembre de 1896; "Hoy en el bosque de Palermo una misa de campaña", *El Pueblo*, 8 de marzo de 1901; "El Te Deum. La revista militar en Palermo", *El Pueblo*, 7 de julio de 1905.

107 "En todas las iglesias", *El Pueblo*, 15 y 16 de noviembre de 1909.

108 "Mons. Gregorio Romero. Su jubileo sacerdotal", *El Pueblo*, 31 de julio de 1908.

3. NACIÓN, DEMOCRACIA, CLASE

109 *Oración patriótica de acción de gracias por el éxito de las fiestas del Centenario pronunciada en la Catedral de Buenos Aires por Mons. Dr. Miguel de Andrea el día 2 de junio de 1910*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1910, p. 16.

110 *Certamen literario hispanoamericano celebrado por la Academia Literaria del Plata en conmemoración del Primer Centenario de la Independencia*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1910.

111 G. J. Franceschi, "Cien años de República", *REABA*, 1910, p. 413.

112 Louis-Albert Gaffre, *Cuestiones sociales. Conferencias en el Odeón*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1910 y *Visions du Brésil*, Río de Janeiro, Francisco Alves & Cia, 1912. Acerca de la recepción de que fue objeto Clemenceau, véase "Las fiestas en honor del padre Grote", *El Pueblo*, 18 y 19 de julio de 1910; "La prensa y M. Clemenceau", *El Pueblo*, 1° y 2 de agosto de 1910; "El abate Gaffre en Buenos Aires", *El Pueblo*, 18 de agosto de 1910.

113 "La procesión del Corpus", *El Pueblo*, 26, 27 y 28 de mayo de 1910. El destacado es nuestro.

114 Un español, "¿Y los españoles por qué no vamos a Luján?", *El Pueblo*, 24 de abril de 1912.

115 *Nuestra Señora del Milagro en el Centenario. Edición acordada por la Comisión y Subcomisiones Pro Peregrinación Nacional a Córdoba*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1910.

116 *Coronación de N. S. del Carmen de Cuyo. Patrona y Generala del Ejército de los Andes*, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1914.

117 "Círculo de Obreros de San Cristóbal", *El Pueblo*, 23 de julio de 1911, p. 1; "Cocinas para obreros. Acto inaugural", *El Pueblo*, 16 y 17 de agosto de 1911, p. 1.

118 Fernando Devoto, "De nuevo el acontecimiento. Roque Sáenz Peña, la reforma electoral y el momento político de 1912", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 14 (1996), pp. 93-113.

119 "En el barrio del Norte", *El Pueblo*, 4 de junio de 1908, p. 2.

120 E. Zimmermann, ob. cit., pp. 74-78.

121 "Cooperativa La Justicia Social", *El Pueblo*, 8 y 9 de abril de 1912.

122 "Legislación obrera. Proyectos de ley que esperan la sanción de la Cámara", *El Trabajo*, agosto de 1913, pp. 1-2.

123 *Acción parlamentaria del Dr. Arturo M. Bas, diputado nacional por Córdoba (1912-1916)*, Buenos Aires, Talleres Rosso, 1915.

124 Mirta Lobato y Juan Suriano, *La sociedad del trabajo. Las instituciones laborales en la Argentina (1900-1955)*, Buenos Aires, Edhasa, 2013.

125 "Círculos de Obreros. Discurso del Ingeniero Alejandro Bunge", *El Trabajo*, septiembre de 1913, pp. 5-7.

126 Miguel de Andrea, "Europa, la Argentina, la familia", *Obras Completas*, vol. III, Buenos Aires, Difusión, 1944, pp. 163-164.

127 "Contra los Círculos de Obreros", *El Trabajo*, enero de 1913, p. 5; "Los Círculos en Roma", *El Trabajo*, marzo de 1913, pp. 1-3.

128 "Consejo general de los Círculos", *El Pueblo*, 9 de mayo de 1913.

129 Pilar González Bernaldo de Quirós, "El momento mutualista en la formación de un sistema de protección social en Argentina: socorro mutuo y prevención subsidiada a comienzos del siglo XX", *Revista de Indias*, 257 (2013), pp. 157-192; Emilio Coni, *Higiene Social. Asistencia y previsión social. Buenos Aires caritativo y previsor*, Buenos Aires, Imprenta Spinelli, 1918.

130 *Cincuenta años de acción educativa de un colegio salesiano en la República Argentina: El Colegio Pío IX gráfico*, Buenos Aires. 1926; "Exploradores y gimnastas de Don Bosco", *El Pueblo*, 13 de diciembre de 1917.

131 La cita de *La Prensa* fue republicada en "El imponente desfile del domingo", *El Pueblo*, 21 y 22 de mayo de 1916.

132 Roberto Gache, "La vida de Buenos Aires", *Nosotros*, agosto de 1916, p. 222.
133 Martín Castro, "Clericalismo político o concentración conservadora: peregrinos, militantes, caudillos y notables en la formación del Partido Constitucional", Pablo Pérez Branda (comp.), *Partidos y micropolítica. Investigaciones históricas sobre partidos políticos en la Argentina del siglo XX*, Mar del Plata, Suárez, 2011.
134 *El Pueblo*, 1° de abril de 1916.
135 Arturo Bas, *Problemas institucionales. Efectos políticos del censo. La representación proporcional*, Córdoba, Los Principios, 1917.
136 La crónica de *El Diario* se reprodujo en *El Pueblo*, 24 y 25 de julio de 1916.
137 "El Congreso Eucarístico Internacional de 1930. Su probable realización en la Argentina", *El Pueblo*, 20 de enero de 1927.
138 "Excesos de mozalbetes irresponsables, especie de mazorca", según Fray Genaro de Rapagnetta, *Levantando el velo. Por qué Monseñor de Andrea no puede ser Arzobispo de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1924.
139 "Acción social católica. Círculo de Obreros de San Bernardo", *El Pueblo*, 24 y 25 de diciembre de 1917.
140 Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1917.
141 G. J. Franceschi, "La misión del laico en el mundo contemporáneo", *Criterio*, 11 de julio de 1957.
142 "*El mal metafísico* de Gálvez. Juicio crítico del Dr. Napal", *El Pueblo*, 18 de agosto de 1916. Otros participantes en la polémica fueron Abel Bazán y Bustos, Isaac Pearson y el propio Manuel Gálvez. "*Flor de durazno*. Hermosa e interesante carta del obispo de Paraná", *El Pueblo*, 24 de diciembre de 1911; "Publicaciones nuevas", *El Pueblo*, 2 de noviembre de 1917; *El Pueblo*, 16 de junio de 1918.
143 "Peregrinación pro paz", *El Pueblo*, 13 de agosto de 1914.
144 Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1918.
145 "Carnaval", *El Pueblo*, 5 y 6 de febrero de 1913. Cf. Juan Suriano, *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial, 2001.
146 Ricardo Rojas, "La hoja de parra. A propósito del desnudo en el arte", *Nosotros*, mayo-junio de 1908, pp. 299-305; "El atentado contra Salomé", *Nosotros*, julio de 1908, pp. 406-407.
147 *El Pueblo*, 16 de marzo de 1910.
148 *El Pueblo*, 14 de mayo de 1910 y 20 de diciembre de 1910.
149 *El Pueblo*, 16 de noviembre de 1916 y 19 de julio de 1919.
150 *El Pueblo*, 4 de febrero de 1914.
151 *El Pueblo*, 27 de marzo de 1918.
152 *El Trabajo*, junio de 1913.
153 Monseñor A. Bazán y Bustos, *Arte. Con 92 grabados*, Barcelona, Luis Gili, 1919; y *Aromas de Oriente...*, ob. cit.
154 "El centro Blanca de Castilla", *El Pueblo*, 21 de noviembre de 1917; *El Pueblo*, 15 y 16 de diciembre de 1919. Este centro participó en la fundación de la FACE, de monseñor de Andrea, en 1922.
155 Manuel Gálvez, "El Centro de Estudios Religiosos", *El Pueblo*, 16 de julio de 1944.

156 "La salud del prelado. Ayer recibió el Santo Viático", *El Pueblo,* 13 de enero de 1917.
157 "Gran Colecta Nacional. El séptimo día", *El Pueblo,* 29 y 30 de septiembre de 1919, p. 1.
158 *Diario de Sesiones del Primer Congreso de los Círculos de Obreros de 1898,* Buenos Aires, La Defensa, 1899, pp. 216-242.
159 M. Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria (I),* Buenos Aires, Taurus, col. "Nueva Dimensión Argentina", 2002, p. 493.
160 Néstor T. Auza, *Aciertos y fracasos del catolicismo argentino,* Buenos Aires, Docencia, 1988, vol. III, cap. 1.
161 M. Lida, *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960),* Buenos Aires, Edhasa, 2013.

4. CATÓLICOS *ROARING TWENTIES.* LA "CUESTIÓN CULTURAL" EN PLENO AUGE

162 "Un discurso jugoso de Mons. Bazán", *El Pueblo,* 17 de octubre de 1920, p. 1.
163 "Pastoral de cuaresma sobre el respeto a los templos", *El Pueblo,* 2-3 de febrero de 1920; "Auto arzobispal", *El Pueblo,* 22 de julio de 1928.
164 Resolución del Episcopado argentino, 14 de noviembre de 1928. Este documento retoma un reglamento dado por el arzobispado de Buenos Aires. Véase *La Buena Lectura,* 16 de junio de 1923.
165 "Luján", *Azul y Blanco* (publicación mensual de la Congregación Mariana de la parroquia de San José de Calasanz), 25 de diciembre de 1926, p. 23.
166 "Un domingo de carnaval dignificado", *El Pueblo,* 12 y 13 de febrero de 1923.
167 "La peste de esta temporada", *El Pueblo,* 20 de enero de 1926, p. 1.
168 "En Acción de Gracias por el arribo del Plus Ultra entonóse un Te Deum en la catedral", *El Pueblo,* 11 de febrero de 1926, "En la catedral el arzobispo de Buenos Aires ofició un solemne Te Deum", *El Pueblo,* 4 de marzo de 1927.
169 "Aviso de Robur Vegetal", *El Pueblo,* 7 de octubre de 1920, p. 1.
170 Francisco Reverter, *Jesús... con Vos qué grande soy,* Buenos Aires, s.e., 1924; Demetrio Ramos Diez, *Las plagas del siglo XX,* Montevideo, Tipográfica La Industrial, 1925.
171 Doctor Efas, *A propósito de la renuncia de Monseñor Miguel de Andrea,* Buenos Aires, S. de Amorrortu, 1924. En este mismo sentido Francisco Sagasti, *Monseñor de Andrea y el arzobispado de Buenos Aires,* Buenos Aires, De Martino, 1924; Fray G. de Rapagnetta, ob. cit. Al respecto, M. Lida, *Monseñor Miguel de Andrea...,* ob. cit., cap. 5; "La renuncia de Monseñor De Andrea", *Nosotros,* noviembre de 1923, pp. 337-339.
172 Falucho [seudónimo de Francisco R. Laphitz], *Su obra periodística,* Buenos Aires, El Pueblo, 1925, pp. 59-60.
173 "Hoy será coronada solemnemente la imagen de N. S. del Rosario", *El Pueblo,* 20 de agosto de 1922, p. 5.
174 Santiago Casas Rabasa, "El comité católico de propaganda francesa en España durante la Gran Guerra. Una puesta al día", *Hispania Sacra,* LXV (Extra I), enero-junio de 2013; Francisco Durá, *La sal de la tierra.*

Mons. A. Baudrillart en Buenos Aires, Buenos Aires, Talleres Gráficos Rosso, 1923.

175 Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, París, CNRS, 2007; Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

176 G. J. Franceschi, "A. D. Sertillanges", *Criterio*, 12 de agosto de 1948.

177 Sobre el vínculo entre los Cursos de Cultura Católica y los universitarios, véase *Revista de la Juventud Católica. Órgano de la Liga Argentina de la Juventud Católica*, 22 de abril de 1925, p. 29.

178 "Hoy el mundo intelectual es curioso, corre tras las novedades", *Cursos de Cultura Católica. Memoria de la labor realizada en las clases dictadas durante el año 1922*, Buenos Aires, 1923.

179 Una descripción general de sus actividades en José Zanca, "Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte. Intelectuales, curas y conversos", en Paula Bruno (dir.), *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2014.

180 "Visita de Mons. Baudrillart", *Ichthys*, septiembre de 1922, pp. 125-127.

181 Fortunato Devoto, "En defensa del Centro de Estudios Religiosos", *Ichthys*, julio de 1923.

182 J. Zanca, *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

183 "Respuestas a varias preguntas", *Noel*, 1° de junio de 1923, p. 348; Agustín Luchía Puig, *El padre Román. Religioso asuncionista-cura párroco-director de almas*, Buenos Aires, Difusión, 1949.

184 "Un nombre, un ejemplo, un programa, un espíritu", *Noel*, 1° de mayo de 1920, p. 1.

185 "A Hiedra del Monte, Noelista", *Noel*, 1° de febrero de 1921, p. 78.

186 "El feminismo", *Noel*, 1° de mayo de 1920, p. 20; "El feminismo", *Noel*, 15 de junio de 1920, p. 88. Es un tema recurrente en la sección femenina de las publicaciones católicas.

187 Agustín Luchía Puig, *1/2 siglo... y con sotana*, Buenos Aires, Difusión, 1959, p. 76.

188 Delfina Bunge de Gálvez, "A propósito de un artículo", *El Pueblo*, 27 de agosto de 1924, p. 5.

189 "La mujer y el deporte", *Noel*, 15 de enero de 1929, pp. 59-60; M. Lida, "Dios no creó a la mujer para bibelot. Revistas católicas femeninas en los años veinte: el caso de *Noel*", en Ana M. Rodríguez (comp.), *Estudios de historia religiosa*, Rosario, Prohistoria, 2013.

190 "Liga Argentina de la Juventud Católica. Partida del primer contingente de acampantes", *El Pueblo*, 6 de enero de 1923.

191 "Comisión de Damas pro construcción del albergue en Piriápolis", *Revista de la Juventud Católica*, diciembre de 1925, p. 361.

192 Pablo Scharagrodsky, "La educación física escolar argentina. De la fraternidad a la complementariedad", *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 22 (2004), pp. 63-92.

193 "Las garantías para el buen film", *El Pueblo*, 15 de febrero de 1928. Sobre el caso alemán, Eric Weitz, *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Madrid, Turner, 2009.

194 *El Pueblo*, 2 de junio de 1923.

195 "Ambiente moral de la ciudad. Desidia de las autoridades", *La Semana Católica. Boletín Oficial de la Diócesis de Tucumán*, 25 de agosto de 1929, pp. 15-16.
196 "La Lotería de los dos millones", *El Pueblo*, 2 de diciembre de 1927.
197 Lila Caimari, "Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani", *Prismas. Revista de historia intelectual*, nº 9.
198 "Aviso", *El Pueblo*, 29 de marzo de 1923.
199 "La fiesta de Cristo Rey", *Azul y Blanco* (publicación mensual de la Congregación Mariana de la parroquia de San José de Calasanz), 31 de octubre de 1926, p. 12.
200 "De la Liga Argentina de Juventud Católica", *El Pueblo*, 29 de julio de 1926; "Vibrante protesta de la Liga Argentina de Damas Católicas", *El Pueblo*, 30 de julio de 1926; "Conferencia pública en Avellaneda", *El Pueblo*, 22 de agosto de 1926; "Por los católicos mexicanos", *El Pueblo*, 14 de agosto de 1927. M. Lida, "La cuestión mexicana en el catolicismo argentino de la década de 1920", en Jean Meyer (comp.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México (1926-1929)*, México, Tusquets, 2010.
201 Diego Mauro, "La Virgen de Guadalupe en Argentina. Catolicismo y política en Santa Fe, 1920-1928", *Secuencia*, Instituto Mora, 2009.
202 "La gran peregrinación de los Círculos de Obreros a Luján", *El Pueblo*, 13 y 14 de septiembre de 1926.
203 "Cruzada por la dignidad femenina", *La Semana Católica. Boletín Oficial de la Diócesis de Tucumán*, 8 de diciembre de 1929, p. 9.
204 "Nuestro gran sorteo", *El Pueblo*, 6 de enero de 1926, p. 3. Véase M. Lida, *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad. El Pueblo, 1900-1960*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
205 "Gran Cruzada Pro Diario Católico", *El Pueblo*, 5 de agosto de 1928, p. 1. El destacado me pertenece.
206 Eduardo Zimmerman, "El orden y la libertad. Una historia intelectual de *Criterio*. 1928-1968", *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo XX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1999, pp. 151-191; María Ester Rapalo y María Teresa Gramuglio, "Pedagogías para la nación católica", en Noé Jitrik (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina*, vol. VI, Buenos Aires, Emecé, 2002.
207 Tomás D. Casares, "Mundanidad, beneficencia y caridad", *Criterio*, 1º de noviembre de 1928, pp. 137-139.
208 Atilio Dell'Oro Maini, "Reflexiones sobre el primer aniversario", *Criterio*, 7 de marzo de 1928, p. 297.
209 Enrique Osés, "Marginerías sobre arte religioso", *Criterio*, 31 de octubre de 1929, pp. 27-28. El destacado me pertenece.
210 Emiliano Aguirre, "Comentarios musicales. Música religiosa. El canto llano", *Criterio*, 17 de enero de 1929, pp. 93-94.
211 "Keyserling", *La Semana Católica. Boletín Oficial de la Diócesis de Tucumán*, 18 de agosto de 1929, pp. 11-12; G. J. Franceschi, "Keyserling", *El Pueblo*, 5 de junio de 1929 y siguientes; "Revistió los contornos de una brillante reunión mundana la primera conferencia de Keyserling", *El Pueblo*, 9 de junio de 1929.

5. UN PARÉNTESIS SOBRE *CRITERIO*

212 *La Revista Cristiana*, sobre el filo de fines del siglo XIX; *Noel* e *Ichthys*, en las décadas de 1920 y 1930; *La Ilustración Católica* y *Estudios*, más adelante.

213 Juan Bautista Magaldi, *Entre dos mundos. Memorias de un inmigrante*, Buenos Aires, Ediciones del Peregrino, 2001, p. 142.

214 [G. J. Franceschi], "Transformación", *Criterio*, 29 de diciembre de 1932, p. 297.

215 Lucas Martín Adur Nobile, "El arte al servicio del renacimiento espiritual de nuestro pueblo. Jacques Maritain y los fundamentos de la estética católica argentina", *II Jornadas Religar*, Buenos Aires, 22 al 24 de junio de 2011.

216 José Assaf, "Pintura y comunismo", *Criterio*, 29 de junio de 1933, pp. 303-304.

217 "Sigue la pornografía", *Criterio*, 30 de enero de 1936, p. 106.

218 "Carlos Aliseris, llama viva"; "Las exposiciones", *Criterio*, 1° de septiembre de 1932, pp. 207-210; "Fernando Fader", *Criterio*, 29 de marzo de 1934, pp. 302-303; Raquel Adler, "Impresiones sobre el arte de Fray Guillermo Butler", *Criterio*, 14 de junio de 1934, p. 156; "Exposición femenina de pintura en El Camuatí", *Criterio*, 26 de octubre de 1933, p. 184.

219 "B. Quinquela Martín", *Criterio*, 1° de febrero de 1934, p. 106.

220 Véase el debate en torno a *La maestra normal* en *El Pueblo*, 20 de diciembre de 1914.

221 Monseñor Dionisio Napal, "Respecto a una crítica a *Miércoles Santo*", *El Pueblo*, 22 de enero de 1931, p. 3.

222 Juan Carlos Moreno, "Esquiú visto por Gálvez", *Criterio*, 15 de marzo de 1934, p. 254.

223 M. Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria (II)*, Buenos Aires, Taurus, col. "Nueva Dimensión Argentina", 2003, pp. 107-108; "La semana", *Criterio*, 1° de diciembre de 1932, p. 197.

224 Carta de Tomás D. Casares a Cornelia Groussac, *Criterio*, 27 de julio de 1933. G. J. Franceschi escribe en este mismo sentido en "Ante el adversario", *Criterio*, 10 de agosto de 1933.

225 El que más se destacó por su prolífica producción literaria fue Nice Lotus [seudónimo de Luis Gorosito Heredia], que publicó un sinnúmero de obras, en su mayor parte en la editorial santafesina Apis. También el cura de la localidad bonaerense de Florida, Edmundo Vanini, autor de *Cánticos del paraíso* (1935), entre otras obras. O Mariano Guerra Brito, con su poemario *Al tañer las campanas*, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1929.

226 G. J. Franceschi, "La castidad en la novela", *Criterio*, 19 de diciembre de 1935; M. Gálvez, "Acerca de la castidad en la novela", *Criterio*, 26 de marzo y 2 de abril de 1936. El destacado me pertenece.

227 "Contra *Contra*", *Criterio*, 4 de mayo de 1933. Al respecto, Sylvia Saítta, *Contra. La revista de los francotiradores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

228 "Pascal, la ruleta y la señora Victoria Ocampo", *Criterio*, 11 de marzo de 1937.

229 "Conferencia de Mons. Gustavo Franceschi", *El Pueblo*, 5 de mayo de 1932, p. 6.
230 J. Zanca, *Cristianos antifascistas*, ob. cit.
231 "Problemas de doctrina", *Criterio*, 16 de enero de 1936.
232 "Páginas de doctrina", *Criterio*, 13 de febrero de 1936. Sobre *Vendredi*, Herbert Lottman, *La Rive Gauche. La elite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950*, Barcelona, Tusquets, 2006, pp. 152-158.
233 César Pico, "Reflexiones sobre la posición política de Maritain", *Criterio*, 29 de octubre de 1936.
234 T. Halperin Donghi, *La Argentina y la tormenta del mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003; Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
235 "Maritain, la agencia Andi y otras hierbas", *Criterio*, 15 de octubre de 1936; *Criterio*, 15 de julio de 1937; *Criterio*, 12 de agosto de 1937; *Criterio*, 16 de septiembre de 1937; *Criterio*, 23 de septiembre de 1937; *Criterio*, 19 de enero de 1939.
236 G. J. Franceschi, "*Sur* y *Criterio*", *Criterio*, 23 de septiembre de 1937, p. 79.
237 G. J. Franceschi, "El movimiento español y el criterio católico", *Criterio*, 15 de julio de 1937; "Posiciones", *Criterio*, 12 de agosto de 1937; "Puntualizaciones", *Criterio*, 16 de septiembre de 1937; "Comunismo católico", *Criterio*, 26 de octubre de 1944. Sobre el debate en torno a la "mano tendida", véase M. Gálvez (pról.), *El comunismo y los cristianos*, Buenos Aires, Hachette, 1938; Maurice Thorez, Waldeck Rochet, Georges Marchais, *Communistes et Chrétiens*, París, Éditions Sociales, 1976.
238 Victorio Codovilla, *Los comunistas, los católicos y la unión nacional*, Buenos Aires, Ediciones del C. C. del Partido Comunista, 1942; Guillermo Korn, *Católicos y socialistas en la unidad nacional*, Buenos Aires, Mirador Argentino, 1942.
239 G. J. Franceschi, "De filosofía", *Criterio*, 19 de enero de 1939, p. 57.
240 Al respecto, véase la carta que envía Maritain a Franceschi en la década siguiente, *Criterio*, 16 de enero de 1947.
241 "André Gide y el Soviet", *Criterio*, 3 de diciembre de 1936, pp. 321-322. Pese a todo, con soberbia Franceschi agregó que su revista ya había anticipado "la verdad" que desenmascaraba Gide.

6. AL COMPÁS DE LAS GRANDES CIUDADES

242 También podría hablarse de un movimiento inverso, dada la relativa buena acogida que tiene en *Criterio* Palacios, con quien Franceschi admite coincidir. Un ejemplo en "El problema de la natalidad", *Criterio*, 25 de mayo de 1939.
243 Gustavo Franceschi dictó una conferencia en el Jockey Club que le proporcionó al catolicismo los argumentos para plegarse a la "revolución" del 6 de septiembre; monseñor de Andrea, por su parte, saludaba efusivamente a Uriburu en una foto de amplia circulación. Ya en ese entonces Franceschi y De Andrea eran las dos figuras del clero argentino más prominentes.

244 Por ejemplo, María Rosa Oliver, *La vida cotidiana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
245 *Primer Libro de peticiones y gracias obtenidas por el Señor de la Buena Esperanza y San Antonio de Padua*, Archivo de la parroquia de San Antonio, Villa Devoto, 1929, p. 45. (Agradezco a Federico Finchelstein este material.)
246 M. Lida, "La catedral en la penitenciaría. Historia de un fastuoso proyecto urbanístico para Buenos Aires (1934)", *Temas de Historia Argentina y Americana*, 13 (2008).
247 "El obispo de La Plata ha publicado un auto sobre colectas", *El Pueblo*, 17 de diciembre de 1932, p. 5; "Carta pastoral y edicto sobre el fondo diocesano", *El Pueblo*, 15 de febrero de 1933; "Obispado de Santa Fe. Una advertencia sobre las colectas", *El Pueblo*, 1° de abril de 1933, p. 7. Sobre este tema, M. Lida, "Iglesia y sociedad porteñas. El proceso de parroquialización de la arquidiócesis de Buenos Aires, 1900-1928", *Entrepasados*, 14 (28 [2005]).
248 "Pastoral del Emmo. Cardenal Copello", *El Pueblo*, 28 de marzo de 1936, p. 8.
249 *El Pueblo*, 17 de febrero de 1932, p. 9; 19 de febrero de 1932, p. 1.
250 Amílcar Merlo, "Santas misiones predicadas en Santiago del Estero en los meses mayo-julio de 1939", Archivo de los Oblatos de María, parroquia de San Roque, Buenos Aires.
251 "Fue jurado el patronazgo de N. S. de Luján sobre las repúblicas del Plata", *El Pueblo*, 6 y 7 de octubre de 1930; "La procesión del próximo domingo en honor de N. S. de Luján", *El Pueblo*, 26 y 27 de mayo de 1930; "Rindieron homenaje a San Martín los paisanitos de Cristo Rey", *El Pueblo*, 16 y 17 de marzo de 1931.
252 "Pro moralización del cine", *Ave María* (boletín parroquial de la Inmaculada Concepción, Belgrano), 30 de enero de 1938, p. 3.
253 G. J. Franceschi, "Significación social del guarango", *Criterio*, 12 de enero de 1933.
254 G. J. Franceschi, "El hombre y la máquina", *Criterio*, 18 de agosto de 1932.
255 "Micro-reportaje a Monseñor Franceschi", *El Pueblo*, 11 y 12 de febrero de 1935.
256 "La radio no podrá transmitir los resultados de las carreras", *El Pueblo*, 15 de enero de 1932.
257 *Compañía de Jesús. Libros presentados a la Exposición del libro católico argentino*, Buenos Aires, Imprenta Amorrortu, 1935.
258 M. Lida, "Los Congresos Eucarísticos en la Argentina del siglo XX", *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia de la República Argentina, 2009.
259 Omar Corrado, *Música y modernidad en Buenos Aires 1920-1940*, Buenos Aires, Gourmet Musical, 2010, cap. 7.
260 M. Lida, "El catolicismo y la modernidad urbana en Buenos Aires. Notas sobre las transformaciones en la movilización católica, 1910-1934", en M. Lida y D. Mauro (comps.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*, Rosario, Prohistoria, 2009.
261 M. Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria (II)*, ob. cit., p. 221.
262 "Demasías comerciales", *Criterio*, 24 de septiembre de 1936, p. 81.

263 G. J. Franceschi, "Una carrera y un Congreso", *Criterio*, 17 de octubre de 1940.
264 "El distintivo", *Boletín de la Aspiranta* (ACA), octubre de 1939, pp. 39-40.
265 "Sobre la encuesta", *Boletín de la Aspiranta* (ACA), julio de 1940, p. 76.
266 "Circular", *El Pueblo*, 19 de julio de 1931, p. 3.
267 Omar Acha, "Tendencias de la afiliación en la Acción Católica Argentina (1931-1960)", *Travesía*, 12 (2010), pp. 7-42.
268 *Curso gráfico de Acción Católica*, Buenos Aires, Stella, 1942; Luis María Acuña, *Apostolado seglar de la Acción Católica. Obra de formación para todos*, Buenos Aires, Difusión, 1941; Antonio Caggiano, *Problemas de acción católica*, Buenos Aires, Difusión, 1939.
269 "Acción Católica", *Espigando* (boletín de la Asociación de las Jóvenes de Acción Católica), diciembre de 1937, noviembre de 1938 y ss.
270 "Reunión de socias", *Espigando*, octubre de 1938.
271 *Un decenio crítico (a los jóvenes de 16 a 26 años). Por un consiliario de Acción Católica*, Buenos Aires, Pía Sociedad Hijas de San Pablo, 1942.
272 "Por la Eucaristía, la joven puede actuar en el mundo sin ser mundana", *Criterio*, 25 de octubre de 1934, pp. 247-248; "Vocación a la Acción Católica", *Espigando*, junio de 1938, p. 37.
273 "El aspirante", *Surrexit. Semanario Parroquial de la Resurrección del Señor*, 26 de junio de 1938.
274 Publicados por el sello porteño Tor en 1938 y 1939, respectivamente.
275 J. Zanca, *Cristianos antifascistas...*, ob. cit.
276 Dionisio Napal, *El imperio soviético*, Buenos Aires, Stella Maris, 1932.
277 "Lecciones litúrgicas", *Criterio*, 12 de noviembre de 1936, p. 245.
278 "Un interruptor", *Ave María* (boletín parroquial de la Inmaculada Concepción, Belgrano), 1° de noviembre de 1936, p. 2.
279 G. J. Franceschi, "En torno a un funeral", *Criterio*, 13 de febrero de 1936.
280 G. J. Franceschi, "Catolicismo rioplatense 1939", *Criterio*, 5 de enero de 1939. El destacado me pertenece.
281 G. J. Franceschi, "Después de Semana Santa", *Criterio*, 9 de abril de 1942.
282 En este sentido, G. J. Franceschi, "Confort", *Criterio*, 20 de septiembre de 1934.
283 "¿Qué hace la Acción Católica de Norteamérica?", *Boletín Oficial de la Acción Católica Argentina* (en adelante *BOACA*), 1° de febrero de 1932, pp. 79-80.
284 G. J. Franceschi, "Confort", cit.; "El caso Lindbergh", *Criterio*, 2 de enero de 1936; "Los anquilosados", *Criterio*, 18 de febrero de 1937.
285 "El Secretariado Moral de la ACA se dirige a las distribuidoras de films", *El Pueblo*, 10 de octubre de 1936.
286 "Fue colocada la piedra fundamental de los nuevos estudios de Argentina Sono Film en San Isidro", *El Pueblo*, 3 de octubre de 1937.
287 "Coincidencias y divergencias", *Criterio*, 25 de febrero de 1937; "Espectáculos más decorosos", *Criterio*, 17 de agosto de 1939.
288 G. J. Franceschi, "La proletarización de la clase media", *Criterio*, 9 de marzo de 1933 y "Las angustias de las clases medias", *Criterio*, 30 de marzo de 1939. Véase también Tristán de Athayde [seudónimo de Alceu Amoroso Lima], *El problema de la burguesía*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1939.

7. DE LA CARIDAD A LA JUSTICIA SOCIAL (O LAS VÍSPERAS DEL PERONISMO)

289 "Imponente resultó la jornada de la Justicia Social", *El Pueblo*, 18 de mayo de 1941.

290 Pierre Lhande, *Le Christ dans la banlieue. Enquête sur la vie religieuse dans les milieux ouvriers de la banlieue de Paris*, París, Plon, 1927. Su visita a Buenos Aires puede seguirse en *El Pueblo*.

291 "Una tarde con un cura de arrabal", *El Pueblo*, 13 de febrero de 1932.

292 Un ejemplo: "La jornada eucarística del 19 en Florida", *El Pueblo*, 16 de marzo de 1932.

293 "Los Círculos Católicos de Obreros y las reclamaciones de los tranviarios", *El Pueblo*, 22 de noviembre de 1931.

294 "El D. N. del Trabajo sostiene el descanso dominical", *El Pueblo*, 11 de febrero de 1931; "Se iniciará una vasta campaña en favor de los desocupados", *El Pueblo*, 17 de diciembre de 1931.

295 "La caridad cristiana ante la angustiosa situación económica del país", *BOACA*, 15 de abril de 1932, pp. 146-152.

296 T. Halperin Donghi, *La República imposible (1930-1943)*, Buenos Aires, Emecé, 2007, pp. 139-140.

297 "La renuncia de un ministro", *Criterio*, 27 de julio de 1933, p. 388; G. J. Franceschi, "Soledad, miseria", *Criterio*, 5 de octubre de 1933.

298 *Criterio*, 17 de noviembre de 1932, p. 150; "El sistema impositivo", *Criterio*, 21 de septiembre de 1933; G. J. Franceschi, "Un proyecto simbólico", *Criterio*, 1° de mayo de 1941. Al respecto, véase José Antonio Sánchez Román, *Los argentinos y los impuestos. Lazos frágiles entre sociedad y fisco en el siglo XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 74-83.

299 G. J. Franceschi, "Ante el pobre", *Criterio*, 19 de enero de 1933; "Desocupados", *Criterio*, 28 de diciembre de 1933. No expresó un parecer uniforme entre los católicos, puesto que *Criterio* no ocultó la existencia de otras voces más conservadoras. Una posición más rígida se encuentra en Zacarías de Vizcarra, "La guerra a la caridad en nombre de la beneficencia y de la justicia social", *Criterio*, 15 de septiembre de 1932.

300 "La Federación de Círculos de Obreros pide la fijación de sueldos y salarios", *El Pueblo*, 29 de noviembre de 1934.

301 "Secretariado de Acción Social", *Labor (Órgano Oficial de la Federación de Círculos Católicos de Obreros)*, octubre de 1935, p. 6.

302 "Punto final", *Labor (Órgano Oficial de la Federación de Círculos Católicos de Obreros)*, enero de 1936, p. 2. Franceschi admitió que las huelgas de 1936 tenían algo de legítimo en sus reclamos, a pesar de estar encabezadas por las izquierdas: "Primero de Mayo", *Criterio*, 7 de mayo de 1936.

303 "Puntos sobre las íes", *Labor (Órgano Oficial de la Federación de Círculos Católicos de Obreros)*, julio de 1936, p. 4.

304 "Una actitud del senador Palacios", *Criterio*, 11 de junio de 1936; "Los argentinos están unidos", *Criterio*, 13 de junio de 1940. La relación de Palacios con Gálvez se puede leer a través de la correspondencia entre ambos, depositada en la Academia Argentina de Letras.

305 "Sobre la pastoral del episcopado argentino", *Criterio*, 31 de diciembre de 1942, p. 418.

306 R. P. Ducatillon, "Doctrina comunista y doctrina católica", en M. Gálvez (pról.), *El comunismo y los cristianos*, ob. cit., p. 32.

307 Roberto Korzeniewicz, "Las vísperas del peronismo. Los conflictos laborales entre 1930 y 1943", *Desarrollo Económico*, 131 (1993), pp. 323-353; Ricardo Gaudio y Jorge Pilone, "Estado y relaciones laborales en el período previo al surgimiento del peronismo, 1935-1943", en Juan Carlos Torre (comp.), *La formación del sindicalismo peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1988, pp. 55-98.

308 Nicolás Iñigo Carrera, *La estrategia de la clase obrera. 1936*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011.

309 Matthew Karush, "The Melodramatic Nation: Integration and Polarization in the Argentine Cinema of the 1930s", *Hispanic American Historical Review*, 87 (2 [2007]), pp. 293-326.

310 "Acción Gremial Católica", *Lábaro*, diciembre de 1942, p. 3.

311 Juan F. Cafferata, *Labor parlamentaria*, Buenos Aires, Imprenta del Congreso Nacional, 1940. Acerca de Unsain, véase Luis María Caterina, "Alejandro Unsain. Un hombre clave en la construcción del derecho del trabajo", *Revista de Historia del Derecho* (40), 2010.

312 "Vanguardistas en la Cámara de Diputados", *Lábaro*, septiembre de 1942, suplemento juvenil, p. 2.

313 "Nota elevada a la Comisión de Legislación del Trabajo de la Cámara de Diputados", *Lábaro*, julio de 1942, p. 3.

314 *Proyecto de ley de asignaciones familiares presentado al Congreso Nacional por la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, Buenos Aires, ACA, 1941.

315 "Petitorio de las damas católicas argentinas sobre legislación social", *Criterio*, 19 de noviembre de 1936, pp. 240-241.

316 Sobre ambas cuestiones: "Planteando un problema", *Labor (Órgano Oficial de la Federación de Círculos Católicos de Obreros)*, junio de 1938, p. 5.

317 "Contra la pala eléctrica se pronunció la Federación Santafesina del Trabajo", *El Orden*, 10 de febrero de 1939, p. 4; "Tiene amplio éxito la campaña de la Acción Católica contra la pala mecánica", *El Pueblo*, 6-7 de febrero de 1939, p. 19.

318 Jacinto Oddone, *Gremialismo proletario argentino* (1956), reprod. en T. Halperin Donghi, *La República imposible, 1930-1945*, ob. cit., sección "Documentos", p. 305.

319 "Inauguró ayer el Dr. Castillo el 79° período legislativo", *El Pueblo*, 29 de mayo de 1942, p. 4.

320 "Promesas que no se cumplen", *Lábaro*, julio de 1942, p. 2; "Iniciativas sociales", *El Pueblo*, 4 de marzo de 1943, p. 8.

321 "Todo un síntoma de nuestro estado de cosas", *Criterio*, 18 de febrero de 1943; "Carnaval, carnaval", *Criterio*, 11 de marzo de 1943; M. Gálvez, "Este pueblo nuestro necesita disciplina", *El Pueblo*, 5 de diciembre de 1943, p. 11.

322 G. J. Franceschi, "Una institución realista: la JOC", *Criterio*, 19 de noviembre de 1942.

323 L. Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999; G. J. Franceschi, "Consideraciones sobre la revolución", *Criterio*, 17 de junio de 1943.

324 "Recogimiento en la ciudad", *Criterio*, 22 de julio de 1943.
325 "Derechas e izquierdas", *Criterio*, 13 de enero de 1944; "La situación de la iglesia en América Latina", *Criterio*, 18 de mayo de 1944.
326 *Criterio* denunciaba que los alquileres ya no incluían, como antes, servicios esenciales como el agua caliente. Incluso insinúa el riesgo de un fracaso de la Ley de Alquileres, "La etiqueta *especial*", *Criterio*, 5 de agosto de 1943.
327 M. Gálvez, "La obra social que desarrolla el coronel Perón", *El Pueblo*, 13 de agosto de 1944, p. 9.
328 "Para que sea más justo el Estatuto del Peón", *El Pueblo*, 23 de noviembre de 1944, p. 8.
329 Un antecedente para la posición de los católicos en este punto fue un proyecto de ley de los Pregoneros Social Católicos, sobre vivienda popular. Al respecto, *Criterio*, 31 de octubre de 1940. Y luego de 1943, el debate siguió en *El Pueblo* (25 de agosto de 1943 y 17 de marzo de 1944). Al respecto, Anahí Ballent, *Las huellas de la política. Vivienda, ciudad, peronismo en Buenos Aires, 1943-1955*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2009.
330 "Discurso pronunciado por el Coronel Perón en la gran asamblea vanguardista del 28 de junio", *Lábaro*, junio de 1944.
331 Daniel James, "17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina", en Juan Carlos Torre (comp.), *El 17 de octubre de 1945*, Buenos Aires, Ariel, 1995.
332 *Lábaro*, enero, junio y julio de 1945; "La ACA ha elevado a la Cámara de Diputados un prolijo estudio efectuado por su secretariado Económico Social", *El Pueblo*, 1° de octubre de 1946, p. 3.
333 *El Pueblo*, 11 de diciembre de 1945, p. 17.
334 G. J. Franceschi, "Radiotelefonía", *Criterio*, 3 de mayo de 1945.
335 También la oposición entre "oligarcas" y "descamisados", *Criterio*, 31 de enero de 1946.

8. TIEMPOS MODERNOS. EL CATOLICISMO FRENTE A LOS CAMBIOS SOCIALES DE POSGUERRA

336 "La Sociedad de Beneficencia", *Criterio*, 1° de agosto de 1946, p. 112.
337 José Zanca advierte en los años cincuenta el inicio del fin de la cristiandad, en *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*, Buenos Aires, FCE, 2006. En la *Revista de Teología* de La Plata escribieron tanto Julio Meinvielle como otros teólogos más decididamente proclives a discutir el tradicionalismo, con intensos debates. Al respecto, véanse Julio Meinvielle, "Un libro del P. Gardeil y la nueva teología", *Revista de Teología*, 1 (1950), pp. 32-43; Oscar Laguna Rey, "Miedo a la renovación", *Revista de Teología*, 21 (1956), pp. 78-81.
338 *Lábaro*, marzo de 1946, p. 7.
339 "Incontenible entusiasmo", *El Pueblo*, 19 de agosto de 1946, p. 16.
340 G. J. Franceschi, "En torno a una encuesta", *Criterio*, 19 de septiembre de 1946 y "La salud física y la moral", *Criterio*, 19 de diciembre de 1946.
341 "La ACA ha enviado a la Cámara de Diputados un prolijo estudio efectuado por su Secretariado Económico Social", *El Pueblo*, 1° de octubre de 1946, p. 3; "En nombre de sus 113 mil socios la ACA solicita

la sanción de un importantísimo decreto", *El Pueblo,* 4 de octubre de 1946, p. 3.

342 "Las mutualidades y el decreto-ley 24 499", *Lábaro,* enero de 1946, p. 2.

343 G. J. Franceschi, "Angustia de la clase media", *Criterio,* 30 de mayo de 1946; "Los sindicatos oficializados vulneran la libertad de asociación", *El Pueblo,* 27 de enero de 1946; "Las mutualidades y el decreto-ley 24 499", cit.; "La Federación y el Decreto 24 499", *Lábaro,* abril de 1946.

344 "Es desolador el aspecto que presenta el transporte urbano", *El Pueblo,* 11 de mayo de 1946, p. 9.

345 Así por ejemplo los socialistas. Natalia Milanesio, *Cuando los trabajadores salieron de compras. Nuevos consumidores, publicidad y cambio cultural durante el primer peronismo,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 137-141.

346 "La paz sea con vosotros (alocución del 1° de enero de 1947)", M. de Andrea, *Obras Completas,* vol. VI, Buenos Aires, Difusión, p. 71.

347 *Orden Cristiano,* febrero de 1947, primera quincena, pp. 293-304. Sobre esta polémica, M. Lida, *Monseñor Miguel de Andrea…,* ob. cit.

348 "Esperanza y un nuevo lenguaje", *Qué,* 22 de agosto de 1946, pp. 32-33.

349 "Proporciones destacadas alcanzó el acto", *El Pueblo,* 14 de febrero de 1947, p.1.

350 L. Caimari, *Perón y la iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955,* Buenos Aires, 1994; M. Lida, "Catolicismo y peronismo: la zona gris", *Boletín Ecos de la Historia,* 6 (2010), pp. 10-13.

351 "Algo sensacional en pleno centro", *El Pueblo,* 14 de agosto de 1947.

352 G. J. Franceschi, "Previsiones que no se cumplen" y "Represión de la incultura", *Criterio,* 26 de enero de 1950.

353 "Pornografía encubierta", *Criterio,* 27 de enero de 1949.

354 Isabella Cosse, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar, 1946-1955,* Buenos Aires, FCE, 2006.

355 Fr. Agostino Gemelli, *Tu vida sexual. Carta a un joven universitario,* Buenos Aires, Prou, 1947; Amadeo Maza, *Prole y Moral,* Buenos Aires, El Pueblo, 1952.

356 Albino Gómez, *Diario de un joven católico 1945-1972,* Buenos Aires, GEL, 1995, p. 198.

357 "Al César lo que es del César", *Criterio,* 10 de junio de 1948.

358 "Las calificaciones morales de los espectáculos por la Acción Católica y *El Pueblo*", *El Pueblo,* 11 de noviembre de 1951, pp. 6-7; "Las 'colas' y sus consecuencias", *El Pueblo,* 26 de marzo de 1952, p. 4.

359 "Pasan de 3000", *El Pueblo,* 4 de julio de 1952, p. 4.

360 "Una evidente incongruencia", *El Pueblo,* 27 de marzo de 1952, p. 4; "Una medida plausible", *El Pueblo,* 17 de julio de 1952.

361 N. Milanesio, *Cuando los trabajadores salen de compras…,* ob. cit., pp. 106-112.

362 "Reacción lógica", *El Pueblo,* 1° de marzo de 1941, p. 9.

363 "Declaración", *Criterio,* 12 de junio de 1952.

364 *Criterio,* 26 de octubre de 1950; "Paredes mudas", *Criterio,* 14 de junio de 1951.

365 "Fue elegida reina la representante del Departamento de Cruz Alta", *El Pueblo*, 9 de julio de 1947; *Criterio*, 1° de abril de 1948. Sobre esta cuestión, Mirta Z. Lobato, María Damilakou y Lizel Tornay, "Belleza femenina, estética e ideología. Las reinas del trabajo durante el peronismo", *Anuario de Estudios Americanos*, 61 (1 [2004]).
366 "Exhortación Pastoral del Episcopado Argentino sobre la Música Sagrada en los templos", *Criterio*, 9 de octubre de 1952.
367 Laura Mingolla, "Los años treinta y los años peronistas (1945 - 1955), continuidades y rupturas en el sostenimiento del culto católico", *III Jornadas Catolicismo y Sociedad de Masas en la Argentina*, Rosario, 2012.
368 "En una solemne ceremonia el presidente entregó un pectoral al obispo de Resistencia", *El Pueblo*, 11 de abril de 1948; "Resultaron brillantes los actos en honor de Mons. De Carlo", *El Pueblo*, 19 de mayo de 1950.
369 "El presidente Perón recibió ayer a una numerosa delegación", *El Pueblo*, 22 de abril de 1948, p. 1; "Una prolongada entrevista mantuvo con el Presidente el canónigo Cardijn", *El Pueblo*, 28 de octubre de 1948, p. 1.
370 Basta con seguir mes a mes la página juvenil de *Lábaro*.
371 "La clase media", *Lábaro*, julio de 1948, p. 1; "Nadie podrá privar de su derecho al que trabaja", *Lábaro*, diciembre de 1948, pp. 4-5.
372 M. Lida, *Monseñor Miguel de Andrea...*, ob. cit., pp. 231-232.
373 Roberto Bonamino, *Las clases medias*, Buenos Aires, El Pueblo, 1953; Ezequiel Adamovsky, *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, Buenos Aires, Planeta, 2009.
374 "Creación de una proveeduría en una parroquia de Buenos Aires", *Criterio*, 28 de febrero de 1952. Al respecto, Lilia Vázquez Lorda, *Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia*, tesis de maestría, UDESA, 2012. Un testimonio de primera mano en "Realizaciones", *El Pueblo*, 2 de julio de 1953, p. 4.
375 Robert Barrat, "Los sacerdotes obreros y su revolución", *Criterio*, 15 de diciembre de 1952.
376 "Destacadas proporciones alcanzó la celebración de la fecha obrera", *El Pueblo*, 2 de mayo de 1948, p. 8; Martín Mackintosh, "La misa dialogada", *Criterio*, 26 de julio de 1951.
377 Martín Mackintosh, "Los primeros frutos de la nueva vida litúrgica", *Criterio*, 8 de marzo de 1951.
378 "La televisión", *El Pueblo*, 11 de diciembre de 1953, p. 4.
379 "Pío XII a un Congreso científico del deporte", *Criterio*, 15 de diciembre de 1952; "La psicología no puede perder de vista las verdades que establecen la razón y la fe", *El Pueblo*, 16 de abril de 1953, p. 1.
380 Natalia Arce, "Ni santos ni pecadores. Notas sobre catolicismo y vida cotidiana. Buenos Aires, décadas del cuarenta y cincuenta", en M. Lida y D. Mauro (comps.), ob. cit.
381 El obispo se entusiasmó con la idea de que la acústica de la catedral local pudiera llegar a la altura del mejor teatro lírico italiano: "El Sábado de Gloria inauguramos el famoso órgano de la catedral con un *festone* que hará época en los fastos de la Rioja y que ha dejado chiquitos a todos los riojanos habidos y por haber" (Carta de monse-

ñor Reinafé a A. Merlo, La Rioja, 6 de mayo de 1946, Archivo de los Oblatos de María, parroquia de San Roque, Buenos Aires).

382 *El Pueblo,* 6 de abril de 1949, pp. 6-7, y 22 de abril de 1949. También, *AICA. Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina* (en adelante *AICA*), 12 de junio de 1959.

383 "La Virgen de Guadalupe en peregrinación", *El Pueblo,* 30 de octubre de 1952.

384 "Vivió ayer la ciudad la desbordante alegría de un Día de Reyes", *El Pueblo,* 7 de enero de 1947, p. 3; "Retablo monumental", *El Pueblo,* 26 de diciembre de 1948; "También este año Victoria tendrá su grandioso pesebre viviente", *Nuestra Señora de la Guardia* (boletín parroquial), Victoria, noviembre-diciembre de 1951.

385 "Aviso", *El Pueblo,* 23 de abril de 1953, p. 4. La conferencia está transcripta en G. J. Franceschi, "Lo mudable y lo permanente en la iglesia", *Criterio,* 27 de agosto de 1953.

386 G. J. Franceschi, *Odios de los seudo cristianos,* Buenos Aires, Criterio, 1956.

387 G. J. Franceschi, "La responsabilidad del escritor", *Criterio,* 8 de marzo de 1951 y "El significado de un Premio Nobel", *Criterio,* 27 de noviembre de 1952.

388 "Solemnemente fue celebrado el Día de Acción de Gracias", *El Pueblo,* 31 de agosto de 1948, p.1.

389 Octavio Nicolás Derisi, "¿Europeos o Americanos? En torno al problema de una cultura y filosofía americanas", *Criterio,* 27 de noviembre de 1952.

9. FACTOR DE PODER EN TIEMPOS DE *AGGIORNAMENTO*

390 L. Caimari, *Perón y la iglesia católica* , ob. cit.; Susana Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955,* Buenos Aires, 2001; Mariano Plotkin, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista,* Buenos Aires, Ariel, 1993; Omar Acha, "Sociedad civil y sociedad política durante el primer peronismo", *Desarrollo Económico,* 174 (2004), pp. 199-230.

391 M. Lida, "Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani,* 27 (2005), pp. 139-148, "Catolicismo y peronismo: la zona gris", *Ecos de la Historia,* boletín electrónico, Universidad Católica Argentina, 6 (2010); disponible en <gepama.academia.edu/MirandaLida>.

392 "Infiltración comunista", *Lábaro,* abril-mayo de 1954, p. 1.

393 "La jerarquía católica argentina pide que Perón concrete sus acusaciones", *ABC* (Madrid), 24 de noviembre de 1954, p. 39.

394 "Perón Urges Calm in Church Dispute", *The New York Times,* 26 de noviembre de 1954; "Dirigió el episcopado argentino una carta al primer magistrado", *El Pueblo,* 24 de noviembre de 1954, pp. 1-2. Sobre la clausura de *El Pueblo,* véase M. Lida, *La rotativa de Dios...,* ob. cit., pp. 165-168.

395 Lucía Santos Lepera, "Entre la autoridad eclesiástica y el liderazgo local: los curas párrocos de la diócesis de Tucumán durante el primer peronismo", *Quinto Sol,* en prensa, 2014.

396 L. Caimari, *Perón y la iglesia católica...,* ob. cit.

397 G. J. Franceschi, "Una lección de la historia", *Criterio,* 23 de junio de 1955; "A la luz de los incendios", *Criterio,* 14 de julio de 1955; "Dignidad de la iglesia", *Criterio,* 28 de julio de 1955.

398 "Argentina Jails 125 in Drive on Church", *The New York Times,* 27 de mayo de 1955; "Catholic March in Buenos Aires", *The New York Times,* 10 de julio de 1955.

399 G. J. Franceschi, "A la luz de los incendios", *Criterio,* 14 de julio de 1955, p. 485.

400 Florencio Arnaudo, *El año en que quemaron las iglesias,* Buenos Aires, Pleamar, 1995, p. 143; Félix Lafiandra (h.), *Los panfletos. Su aporte a la Revolución Libertadora,* Buenos Aires, Itinerarium, 1955.

401 G. J. Franceschi, "¡Libertad!", *Criterio,* 13 de octubre de 1955; "La iglesia y la revolución", *Criterio,* 24 de noviembre de 1955.

402 "Una sedición descabellada", *Criterio,* 14 de junio de 1956.

403 "Acerca de finalidades políticas en la celebración de misas y responsos (Comunicado del cardenal Caggiano)", *Criterio,* 26 de junio de 1958.

404 "Declaración del Episcopado argentino", *AICA,* 25 de octubre de 1957.

405 En 1957 se fundaron las diócesis de San Isidro, Morón, Lomas de Zamora, Mar del Plata, Nueve de Julio, Santa Rosa, Comodoro Rivadavia, Gualeguaychú, Reconquista, Posadas, Formosa y Villa María. En los primeros años sesenta, se sumaron Añatuya, Avellaneda, Concordia, Goya, Neuquén, Orán, Rafaela, Río Gallegos, San Francisco, San Martín, San Rafael, Concepción (Tucumán), Venado Tuerto, Cruz del Eje y Presidencia Roque Sáenz Peña.

406 "Recorre el tren el legado", *El Pueblo,* 8 de octubre de 1959, p. 2. M. Lida, "Entre Perón y Frondizi: el VI Congreso Eucarístico Nacional. Ciudad de Córdoba, 1959", en Gardenia Vidal y Jessica Blanco (eds.), *Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX,* Córdoba, Ferreyra Editor, 2010.

407 "Una audiencia del Legado", *La Nación,* 9 de octubre de 1959, p. 4; "Un petitorio", *La Nación,* 11 de octubre de 1959, p. 3.

408 "Una discusión teológica", *Criterio,* 12 de abril de 1956.

409 J. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad* , ob. cit.

410 Algunos ejemplos elocuentes en: *BEABA,* abril de 1962, p. 47; "Emaús construirá un barrio para los sin techo", *AICA,* 28 de diciembre de 1965.

411 Véanse a modo de ejemplo: *AICA,* 31 de marzo de 1961; "La huelga ferroviaria y el diálogo como vigencia", *Criterio,* 24 de diciembre de 1961.

412 "Argentines End Railway Strike", *The New York Times,* 11 de diciembre de 1961; "Homilía del cardenal primado sobre los problemas obreros", *ABC* (Sevilla), 10 de mayo de 1964, p. 87; "Los trabajadores persisten en su actitud frente al gobierno y las empresas", *ABC* (Madrid), 12 de junio de 1964, p. 61.

413 "Frondizi Presses for a Coalition as Crisis Deepens", *The New York Times,* 22 de marzo de 1962. Al respecto, Daniel James, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

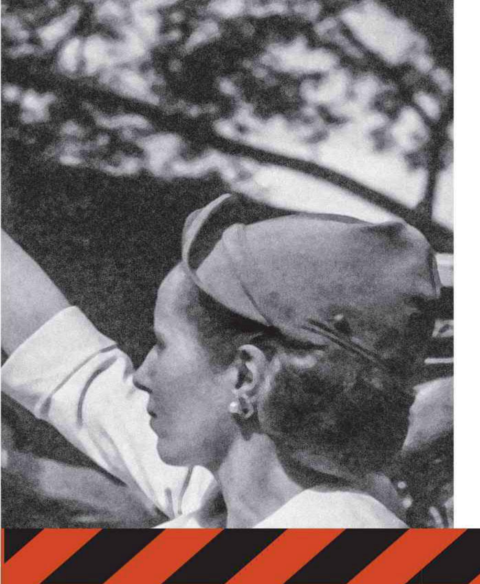
414 "Cardinal Appeals to Perón", *The New York Times*, 24 de marzo de 1962; "Argentine Court Endorses Regime", *The New York Times*, 1° de abril de 1962.
415 *BEABA*, marzo de 1960, p. 40.
416 *AICA*, 8 de marzo de 1957 y 5 de junio de 1959.
417 *AICA*, 8 de marzo de 1957.
418 El reconocimiento del diaconado permanente, y sus atribuciones, con el Concilio Vaticano II, respondía a una necesidad demográfica en países de descolonización reciente. Al respecto, "Celebración sacerdotal cuando esté ausente el sacerdote", *AICA*, 25 de mayo de 1962.
419 Yvonne Pierron, *Misionera durante la dictadura*, Buenos Aires, Planeta, 2009; Gustavo Ludueña, "Los benedictinos, ¿orar y trabajar?", *Todo es Historia*, Buenos Aires, 2007, pp. 44-52.
420 *AICA*, 18 de marzo de 1960.
421 Sobre las iniciativas de la FAC y de otras organizaciones en pos de las cooperativas de vivienda, véase *AICA*, 8 de febrero de 1957, 26 de julio de 1957 y 14 de septiembre de 1958. Sobre Di Pasquo, *AICA*, 13 de octubre de 1961.
422 Monseñor Lafitte visitó el barrio de emergencia que se incendió en Saavedra en 1957; por su parte monseñor Schell, obispo coadjutor de la diócesis de Avellaneda, hizo lo propio en un incendio en Villa Cartón, Isla Maciel, en 1958. *AICA*, 11 de enero de 1957 y 13 de junio de 1958.
423 Una breve reseña de las actividades de Emaús en *AICA*, 27 de julio de 1956. La obra de las hermanas de la Asunción está reseñada en *AICA*, 7 de diciembre de 1956.
424 Sobre esta experiencia puede verse *AICA*, 28 de noviembre de 1958 y 22 de julio de 1960.
425 *AICA*, 6 de febrero de 1959. En 1960, en San Luis se organizaron ocho equipos misionales con dos sacerdotes. Véase *AICA*, 5 de febrero de 1960.
426 Sobre la AMA, véase *AICA*, 26 de enero de 1962. Sobre la experiencia de los jesuitas, *AICA*, 16 de febrero de 1962. Sobre el caso de Formosa, *AICA*, 28 de diciembre de 1962.
427 "Sacerdotes, sociólogos y médicos en lucha contra el subdesarrollo", *Primera Plana*, 14 de mayo de 1963, p. 30.
428 M. Lida, "Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La iglesia católica en una era de desarrollo", *Quinto Sol*, 16 (2 [2012]).
429 *AICA*, 17 de noviembre de 1956.
430 *AICA* registra semana a semana estas experiencias.
431 Elena Scirica, "Intransigencia y tradicionalismo en el catolicismo argentino de los años sesenta: los casos de *Verbo* y *Roma*", en Claudia Touris y Mariela Ceva (coords.), *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
432 Es sugerente en este sentido una pulseada que Caggiano sostuvo en 1961 con Julio Meinvielle, a raíz de un artículo publicado por este último en la revista *Presencia*, en el que el polémico presbítero insinuaba que el presidente Frondizi era comunista: Caggiano no vaciló

en amonestarlo. "Auto del arzobispo Caggiano", 13 de septiembre de 1961, reprod. en *BEABA*, noviembre de 1961, pp. 143-144.

433 "Permanencia de los principios y audaz adecuación a los hechos", *Primera Plana*, 26 de marzo de 1963, pp. 28-29.

434 Gustavo Morello, "La libertad de opinión en la iglesia cordobesa. Los reportajes del diario Córdoba, abril-mayo de 1964", en Carlos Schickendantz, *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Universidad Católica de Córdoba, 2005; Alejandro Mayol, Norberto Habbeger y Arturo Armada, *Los católicos posconciliares de la Argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1970; Claudia Touris, "Conflictos intereclesiásticos en la iglesia argentina posconciliar", en Claudia Touris y Mariela Ceva (comps.), *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

435 "Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre ciertas publicaciones de algunos sacerdotes, 21 de enero de 1966", *Documentos del episcopado argentino. 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Buenos Aires, Claretiana, 1982, pp. 16-17.



Otros títulos publicados

miranda lida
historia del catolicismo en la argentina

Las tormentas del mundo en el Río de la Plata
Cómo pensaron su época los intelectuales del siglo XX
Tulio Halperin Donghi

Historia de la Argentina
1916-1955
Alejandro Cattaruzza

Cristianos antifascistas
Conflictos en la cultura católica argentina
José Zanca

Manual de sociología de la religión
Roberto Cipriani

Historia de las ideas en la Argentina
Diez lecciones iniciales, 1810-1980
Oscar Terán

Patrones y obreros
La ofensiva de la clase propietaria, 1918-1930
María Ester Rapalo

La inmigración fascista en la Argentina
Federica Bertagna



www.sigloxxieditores.com.ar
lectores@sigloxxieditores.com.ar



miranda lida

historia del catolicismo en la argentina

historia y cultura

Miranda Lida propone una amplia reconstrucción histórica del catolicismo en la Argentina entre el Concilio Vaticano I, en 1870, y los vientos renovadores del Concilio Vaticano II, iniciado en 1962. Con notable versatilidad, explica su inserción en los procesos políticos, sociales y culturales, y a la vez revela sus lazos con el mundo y con una modernidad en la que el progreso se instala en el lugar antes ocupado por la fe.

Hasta los años treinta del siglo XX priman en la iglesia la búsqueda de la integración institucional y la nacionalización, y las fricciones con un estado que había impuesto leyes laicas. Así, la jerarquía eclesiástica intenta dar unidad al disperso y plural mundo de los fieles con la creación de la Acción Católica, entre otras iniciativas. Ante el desafío de la nueva política democrática, exhibe su capacidad para organizar movilizaciones de masas y desarrolla influyentes centros de estudios, editoriales y revistas. Frente al peronismo, con el cual compite, impulsa las ramas juveniles, moderniza el culto y la tarea misional, mientras desplaza sus consignas, de la caridad a la justicia social.

Culminando una larga investigación, Miranda Lida presenta un relato sugestivo y original del mundo católico, la iglesia y sus laicos, y de su lugar en un período de la historia argentina signado por la democratización y las batallas culturales e ideológicas. Esta madura síntesis será la referencia obligada para quienes quieran conocer o avanzar en la investigación de un tema tan importante como apasionante.

Luis Alberto Romero

ISBN: 978-987-629-595-6



